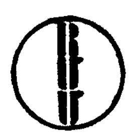
Richard Bie

Das katholische Europa



R. Voigtländers Verlag · Leipzig

Druck der Offizin Haag-Drugulin AG. in Leipzig 766

Vorspruch

Dieses Buch will keine Dogmengeschichte des Abendlandes sein, sondern ein Bekenntnis aus der Not der Zeit, die zur Entscheidung zwingt. Daher ist die Aufrollung einer fast zweitausendjährigen National- und Weltgeschichte nur der Weg zur religiösen Frage der heutigen Generation. Diese Generation steht noch im Schatten des Weltkriegs, dessen bittere Enttäuschung und dessen schuldhaftes Versagen den Vätern zur Last fällt. Aber ein Gewinn ist dieser Generation doch verblieben: Sie läßt sich nicht mehr täuschen. Ein gespannter Ernst und eine Wachsamkeit liegt in ihren Zügen, die auch das religiöse Thema durchschaut.

Der Verfasser ist überzeugt davon, daß zwischen Ursprung und Dogma der Heilandslehre, zwischen Kreuz und Kirche, zwischen Glauben und Satzung ein heilloser Widerspruch klafft. Der Verfasser bekennt seine katholische Herkunft, bezeugt seine katholische Umwelt, weil es für die entschiedenen Folgerungen dieses Buches nicht unwichtig ist, von welcher Seite hier gesprochen wird. Dieses Buch mündet in die Frage von Nationalismus und Katholizismus, eine Frage, die das Reich der Deutschen in den nächsten zehn und zwanzig Jahren mit brennender Schärfe beschäftigen wird. Es stellt den jungen Menschen, für den die Register der Standesämter belanglos geworden sind, vor die einsame Frage seiner eigenen Entscheidung und will zeigen, was trotz aller Enttäuschungen jederlei Konfession der wahre, ursprüngliche und echte Christus bedeutet und heute noch bedeuten kann.

Richard Bie



Inhalt

Seite

Einleitung

Irrtümer regieren die Weltgeschichte. Der entscheidende biblische Irrtum des Heilands ist die Verkündigung des bevorstehenden Weltendes und des nahenden Himmelreichs.

Als sich dieses messianische Ereignis nicht erfüllt, wird die Drohung des Gerichts und die Hoffnung auf Erlösung im Munde der Völker zum Evangelium von der Wiederkunft des Menschensohnes. In Beten und Fasten erwarten die Brüder des Herrn den Jüngsten Tag. Paulus ist fest davon überzeugt, daß noch zu seinen Lebzeiten der Herr kommen werde, um seinen sterblichen Leib mit dem Lichte der Ewigkeit zu überkleiden.

In dieser sehnsüchtigen Spanne Zeit kommt eine Weltstimmung zu Worte, die uns heute legendär anmutet, aber im Erlebnis jener verschollenen Zeiten jedes Opfer heiligt. Aus dem Opfer des ganzen Menschen ist der Mut der Märtyrer gewachsen, aus der apokalyptischen Not die Sprache der evangelischen Offenbarung, die die Zungen löst.

Die ersten Christen sind nicht Flüchtlinge der Welt, betörte Schwächlinge und Nihilisten, wie Nietzsche sie sieht, sondern Helden, die ein als weltgeschichtlich empfundener Auftrag vor jene Schranke der Entscheidung stellt, wo der Tod leicht fällt.

Wir würdigen diesen Todesmut heute erst recht durch den Nachklang der Front. Auf den Feldern Flanderns tritt der Glaubenstod für eine heilige Sache vor die Reihen singender junger Studenten. Und aus den Furchen Blut steigt langsam die Saat der Legenden wie einst aus der römischen Arena.

So wird selbst der messianische Irrtum zum Segen. Nur unheroische Zeiten fragen nach dem richtigen Nutzen und Zweck des Opfers. Legendäre Zeiten dagegen sind voll von jener blinden Zuversicht, die über jeden Irrtum erhaben ist.

Jedoch — im Laufe der Zeit erlischt die apokalyptische Not. Das Pfingstwunder der Sprache verglüht. Der Geist der Gnadenwahl ermattet. Die Botschaft der Auserwählten verstummt. Der Frost des Zweifels erstickt die Einfalt des Glaubens. Das messianische Ereignis wird zum Rätsel. Die Offenbarung erstarrt im Dogma.

Die Welt, durch biblische Zeitalter der Verheißung auf den messianischen Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte vorbereitet und bis zur Siedehitze erglüht, geht

ihren naturgemäßen Gang weiter. Die Gestirne fallen nicht vom Himmel. Die Zeitwende mündet in das ruhige Ebenmaß der Entwicklung.

Die Jünger Christi fangen an zu schreiben. Die Worte des Heilands, einst heimliche Zwiesprache der auserwählten Brüderschaft, geraten in die Hände von Lehrern und Deutern. Das Christentum verbreitet sich. Aus den Gemeinden versammelt sich die Kirche.

Aber unter den Menschen gärt Verwirrung. Schon das Schicksal der ersten Christenheit ist durch Anarchie bedroht. Das beweisen die Briefe des Apostels Paulus an die aufständigen Korinther. Das alte Gesetz ist aufgehoben. Das neue Gesetz ist aufgeschoben. In der Mitte zwischen Erwartung und Enttäuschung steht der rat- und fassungslose Christenmensch.

In dieser verzweifelten Lage bringt die Kirche ihr neues Recht und ihre neue Ordnung. Sie verewigt den Irrtum Christi, aber sie nimmt ihm seine unmittelbaren Schrecken. Sie entspannt die Gemüter. Sie rettet den Menschen vor den drohenden Zweifeln der Offenbarung. Sie zügelt und besänftigt ihn zu gleicher Zeit.

Die katholische Kirche ist streng genommen nichts anderes als der Versuch, mit dem eschatologischen Irrtum des Heilands fertig zu werden, die Menschen auf das Jenseits zu vertrösten und sie mit dem Diesseits zu versöhnen.

Rom hat es verstanden oder wenigstens versucht, das versprochene Himmelreich durch ein Reich Gottes auf Erden zu ersetzen —: Augustins glühendster und großartigster Gedanke — der Gedanke des katholischen Europa!

Das Evangelium Christi ist jedoch mit dem eschatologischen Irrtum nicht wesentlich verknüpft. Wäre die Heilandslehre nur die Verheißung des messianischen Weltendes, nur die Botschaft vom Himmelreich — die Kurve des Christentums hätte wieder in das Judentum zurückführen müssen. Die Hoffnung auf die königliche Erfüllung des Reiches hätte einen neuen, hätte den wahren Messias zu suchen. Jesus von Nazareth wäre dann ein geschichtlicher Irrtum, ein verscherzter Augenblick, ein frommer Wunsch, ein Mythos, eine Enttäuschung . . .

In Wirklichkeit liegt der Eingriff seiner Offenbarung an einer ganz anderen Stelle. Der Heiland, der übrigens an einer entscheidenden Wende seines Lebens gefühlt haben muß, daß das Ereignis des Himmelreichs nicht eintritt, daß die Drangsal der Zeiten ausbleibt und er allein das Kreuz auf sich nehmen wird, hat zwei Vorbehalte für die Lehre vom Himmelreich gemacht.

Erstens den furchtbaren Vorbehalt der Gnadenwahl, den Paulus im Römerbrief 8, 28 in die unerbittliche Form kleidet —:

> Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen die nach dem Vorsatz berufen sind.

Zweitens den Vorbehalt (Lukas 17, 20):

> Das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden; man wird auch nicht sagen: Siehe, hier! oder: da ist es! Denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch.

Beide Vorbehalte hat die Kirche zu entkräften versucht. In dem Maße, als Gericht, Wiederkunft des Menschensohnes und Himmelreich ausbleiben, hat sie selbst das Regiment der Gnadenmittel in ihre Obhut genommen und das Kreuz von Golgatha als Lösegeld, als „Arznei der Unsterblichkeit" für alle betrachtet. Ebenso hat die Kirche das Geheimnis der innerlichen Lauterkeit eines Menschen, der die Gnade hat, ein Geheimnis, das nur von Gott aus gesehen gelöst werden kann, unter ihre Kontrolle genommen. Als Reich Gottes auf Erden regelt sie die Gnaden und Verdienste durch Heiligkeit der Werke, durch das Bekenntnis der Sünden und durch die Reue des Gebetes.

Weil sie weiß, daß jenes Inwendige im Durchschnitt der Menschen nur zu oft eine leere Ausflucht ist, weil sie weiß, daß der Mensch einer dauernden Aufsicht bedarf, erfand sie ein System von lückenloser dogmatischer Geschlossenheit, das den Menschen prüft und beglückt, schreckt und erlöst, verdammt und heilt, bannt und entsühnt, verflucht und segnet.

Sie beruft sich auf das Wort des Jakobusbriefes:

> Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot an sich selber. Aber es möchte jemand sagen: du hast den Glauben, und ich habe die Werke; zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, so will ich dir meinen Glauben zeigen aus meinen Werken.

Hier zeigt sich indessen die erste Schranke, die der Kirche gezogen ist. Denn gerade der Glauben steht nicht in ihrer Macht. Der Glauben ist nicht lehrbar. Er kann nicht erworben und angeeignet werden. Jede scholastische Methode bindet den Glauben an das Dogma kanonischer Sätze und an die Vorschrift guter Werke. Aber hier werden offensichtlich die Begriffe miteinander verwechselt. Denn etwas für wahr halten, etwas als wahr annehmen, ist nicht dasselbe wie etwas glauben. Jeder Inquisitionsprozeß beruht auf dieser geschickten Fälschung zweier Begriffe, die sich decken können, aber es nicht durchaus müssen, weil sie aus ganz verschiedenen Quellgebieten stammen.

Um logische Wahrheit bemüht sich die menschliche Vernunft, deren Fallstrick jedoch der Irrtum ist. Der Glauben hat an sich mit Vernunftgründen nichts zu tun. Er steht auch gar nicht in der freien Wahl des Menschen. Er ist vielmehr das Schicksal seiner Überzeugung. Er bewegt sich in einer Ebene, die jenseits von wahr und falsch ist. Er ist unmittelbar göttliche Bestimmung, unbegreifliches Geschick und unwillkürliches Geschenk der Gnade.

Ein Mensch kann seinem Glauben untreu werden. Das ist nur insofern eine Frage der Vernunft, als diese ihn vielfach dazu überredet. In Wirklichkeit gehört

der Glauben in den Bezirk des Charakters, er ist ein Auftrag, mit dessen Verantwortung der Mensch steht und fällt. Da es im Glauben um den Rang des Menschen geht, nicht um seine Vernunft, liegt die Entscheidung im Mut und in der Tapferkeit des Herzens, in jener geschichtlichen Größe des Augenblicks, den sowohl Christus wie Giordano Bruno und Luther gut bestanden haben.

Es läßt sich über den Glauben also nicht streiten. Der Glauben läßt sich auch nicht belehren. Er ist unnahbar. Daher die Fruchtlosigkeit jedes Glaubensdisputs und jedes Religionsgespräches. Am Glauben scheidet sich der Geist der Rassen und der Völker, am Glauben trennen sich vor allem die Menschen selbst, solche, die die Gnade haben zu glauben und solche, denen diese Gnade versagt ist. Eine Verständigung zwischen beiden Gattungen ist nicht möglich.

Am reinsten kommt diese Tragweite des Glaubens im Evangelium des Johannes zum Ausdruck. Es ist kein Wunder, daß Johannes auch die Lehre von der Gnadenwahl am unverhülltesten verkündigt. Jesus von Nazareth spricht hier wiederholt von jener heiligen Willkür des Vaters, der aus unerforschlicher Gnade die Auserwählten mit dem Glauben beschenkt:

> Es kann niemand zu mir kommen, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater, der mich gesandt hat; und ich werde ihn auferwecken am Jüngsten Tage. (6, 44.)
>
> Darum habe ich euch gesagt: Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben. Von dem an gingen seiner Jünger viele hinter sich und wandelten hinfort nicht mehr mit ihm. (6, 65/66.)
>
> So ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr's tut. Nicht sage ich von euch allen; ich weiß, welche ich erwählt habe. (13, 17/18.) Ich habe deinen Namen offenbart, den Menschen, die du mir von der Welt gegeben hast. Sie waren dein, und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort behalten. (17, 6.)
>
> Ich bitte für sie und bitte nicht für die Welt, sondern für die, die du mir gegeben hast; denn sie sind dein. (17, 9.)
>
> Ich habe ihnen gegeben dein Wort, und die Welt haßte sie; denn sie sind nicht von der Welt, wie denn auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nehmest, sondern daß du sie bewahrest vor dem Übel. Sie sind nicht von der Welt, gleich wie ich auch nicht von der Welt bin. Heilige sie in deiner Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit. (17, 14—17.)
>
> Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die bei mir seien, die du mir gegeben hast, daß sie meine Herrlichkeit sehen, die du mir gegeben hast; denn du hast mich geliebt, ehedenn die Welt gegründet ward. Gerechter Vater, die Welt kennt dich nicht; ich aber kenne dich, und diese erkennen, daß du mich gesandt hast. Und ich habe ihnen deinen Namen kund getan und will ihn kund tun, auf daß die Liebe, damit du mich liebst, sei in ihnen und ich in ihnen. (17, 24—26.)

Zu dem Worte des Heilands — „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben" — gehört also als innere Voraussetzung das Gnadengeschenk des Vaters, der seine Auserwählten kennt und von der Welt son-

dert. Jesus von Nazareth betrachtet diesen Bund der Erwählten als eine organisch-mystische Gemeinschaft: „Ich bin der rechte Weinstock, und mein Vater der Weingärtner.“ Dieses Gefühl der Zusammengehörigkeit, diese gemeinsame Wurzel der Herkunft, dieses unleugbare Rangverhältnis in der Auslese der Gläubigen ist aristokratisch gedacht. Jesus scheut sich nicht, wie wir sehen werden, daraus die schärfsten und rücksichtslosesten Schlüsse zu ziehen.

Auch Paulus kennt das Geheimnis des Glaubens. Seine Rechtfertigungslehre ist nur so zu verstehen: im Gnadenstand des Glaubens bedarf es vor Gott keiner äußerlichen Bestätigung durch die Werke des Gesetzes.

Eine liberale Theologie wie die von Adolf von Harnack legt jedoch ein einseitiges Gewicht auf die reformatorische Bedeutung dieses Apostelwortes —: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde, ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben.“ Harnack nennt Paulus das Gewissen der Kirche, „bis die katholische Kirche im Jansenismus dieses ihr Gewissen getötet hat.“ In der Geschichte der Reformationen — von Marcion über Augustin zu Luther und Jansenius — zeigt sich in der Tat überall paulinischer Geist, der „aller Werkgerechtigkeit, allem religiösen Zeremonienwesen, allem Christentum ohne Christus aufs schärfste entgegensteht.“

Die Hauptsache wird indessen übersehen: der unheilvolle Bruch im Judentum des Apostels Paulus, dessen Blick in die reine Gnadenwelt durch den dunklen und verdächtigen Zorn des Eiferers getrübt wird. Paulus belastet den Gedanken der Gnade mit dem alten, verbohrten und rachsüchtigen Sündenbegriff, mit jenem untilgbaren Restbestand seines Blutes. Er verdirbt die Unschuld des Glaubens, vor allem seine königliche Haltung, seine herrenhafte Überlegenheit, die das Zeichen einer ranghöheren Menschenart ist, durch die Knechtschaft jenes Armensündergefühls, das das Christentum in den Augen der Römer zu einer so peinlichen Sklavenreligion gestempelt hat. Der Erzvater der Reformation ist zugleich der Erzheilige der Kirche.

In diesem Augenblick ist der Sinn des Evangeliums verstellt und gefälscht. Der ursprüngliche Adel des Glaubens wird zum allgemeinen Anspruch des reuigen Sünders, der durch das Opfer von Golgatha „teuer erkauft“ ist.

Jesus von Nazareth wählt seine Jünger mit voller Freiheit, ja mit voller Heiterkeit und Unbedenklichkeit. Sein Blick in die Tiefe des Menschen ist von wunderbarer Unbefangenheit und Unbestechlichkeit. Seine Härte, sein Zorn, ja seine Grausamkeit ergeben sich aus einer adligen Wertung des Menschen, die mit dem falschen Tugendeifer des Apostels Paulus nicht verwechselt werden darf.

Paulus dagegen bestimmt die kirchliche Denkart aller Zeiten und aller Konfessionen. Was vor dem Auge Gottes die Menschen unterscheidet, ist die Stellung

im Rang der Gnade. Jetzt aber teilt plötzlich eine ausgesprochen demokratische, muckerhafte, moralische und kleinliche Methode die Menschen in gute und böse, in heilige und verworfene, in verdiente und unverdiente, in keusche und sündige. (Wir sind alle Sünder!)

Die Kirche wird zur Hüterin dieser Moral. Sie zeigt damit zwar die psychologisch notwendige Seite ihrer Macht, aber sie macht sich auch der Fälschung schuldig und verscherzt ihren göttlichen Auftrag.

An dieser Stelle kommt es darauf an, den Kardinalpunkt im Wesen des Katholizismus in seiner vollen Tragweite zu verstehen und zu würdigen: jenen Rechtsanspruch der Kirche, die keine weltliche Einrichtung sein will, sondern die organisierte Idee eines stellvertretenden, geistigen und gottbeständigen Reiches auf Erden.

Die Schwierigkeit liegt im Prozeß des Menschengeistes selber, der sich hier die kühnste Aufgabe stellte: unerforschliches Gottesrecht in einer weltpolitischen Form und Einrichtung zu verankern.

Das metaphysische Ereignis, das diesem Rechtsanspruch, dieser göttlichen Bestätigung der katholischen Kirche zu Grunde liegt, ist von Thomas von Aquin in seinem Kompendium der Theologie folgendermaßen formuliert worden:

> Des ewigen Vaters Wort, das unermeßliche, allumschließende, wollte den Menschen aus sündgeborener Entwürdigung aufs neue zum Wohnen im Lichte der Gottesnähe berufen. Darum wollte es sich in Niedrigkeit bergen, uns gleich — ohne aber sein hocherhabenes Wesen preiszugeben.

Dieses Selbstopfer Gottes auf Erden ist das katholische Mysterium schlechthin. Ohne dieses Mysterium bliebe Jesus von Nazareth ein tragischer jüdischer Fall — gleich dem Sokrates von Athen.

Schon frühzeitig macht die Kirche mit dem Gedanken Ernst, daß es sich im Kreuz von Golgatha nicht um ein Unglück und ein Fehlurteil handelt, sondern um einen ganz bestimmten Akt der Vorsehung im Heilsplane des Vaters. Christus tritt als Mittler in die geborstene Fuge der Welt. Mit ihm erfüllt sich die Offenbarung des Alten Testamentes. Der Anschluß an die Geschichte ist damit gesucht und gefunden.

In der Entwicklung dieses Gedankens nimmt Christus allmählich eine gottgleiche Stellung neben dem Vater von Ewigkeit her ein. Jesus von Nazareth, der verklärte Mensch, wandelt sich in Christus, den Gottgesandten. Das geschichtliche Ereignis verrät seine göttliche Absicht. Es wird gleichsam aktiv. Die Wirklichkeit der historischen Person Jesu Christi bestätigt sich durch ihre göttliche Sendung. Der Heiland wird Mittelpunkt und Umbruch der Weltgeschichte.

Das Erbe Christi auf Erden bis zu seiner Wiederkunft ist die Kirche, die den Schatz seiner hinterlassenen Gnaden verwaltet. Nach katholischer Auffassung liegt

„die Stiftung der Kirche im Sinne der eschatologischen Verkündigung Jesu. Die Kirche ist nichts anderes als die auf dem einen Petrus gegründete Parosiegemeinde. Darum will ihr Dogma nichts anderes sein als eine Keimlegung des dereinstigen Schauens. Ihre Sakramente sind signa prognostica, ahnende Vorzeichen künftiger Erfüllung." (Dr. Karl Adam, „Das Wesen des Katholizismus".)

Die katholische Kirche liefert den Beweis, was aus einem Irrtum zu machen ist, wenn er nur folgerichtig zu Ende gedacht wird. Nichts ist dafür aufschlußreicher als die Lehre von den Sakramenten, die für den Katholiken objektive Gültigkeit besitzen: das heißt sie wirken ungeachtet der persönlichen Verdienste durch ihren unmittelbaren göttlichen Vollzug. Die gläubige und reuige Bereitschaft des Empfangenden ist zwar Voraussetzung, aber nicht Ursache des Gnadengeschenks. Beim Kinde, wo diese Voraussetzung fehlt und keinerlei Sündenschuld ins Bewußtsein tritt, wirken die Sakramente trotzdem durch ihr magisches Liebeszeichen kraft der die ganze Welt durchströmenden Gnadengewalt, deren Quelle das Kreuz von Golgatha ist.

In der Mitte zwischen Schöpfung und Erlösung — als Tabernakel Christi alle Gnadenfülle in sich vereinend — hat sich die Kirche eine Position geschaffen, der sie es allein verdankt, wenn sie ihren Auftrag an Gottes Statt noch immer voll bewahrt, so sehr sie auch durch die Schande ihrer Päpste und Kardinäle bloßgestellt worden ist.

Denn umgekehrt ist nun auch die Folgerung statthaft: die Gnadenmittel der Kirche sind wirksam ungeachtet der Würde der priesterlichen Person, die sie spendet. Sacramenta per sancta, non per homines — sagt Augustinus.

Es zeigt sich hier ein kennzeichnender Unterschied in der katholischen und in der protestantisch-preußischen Auffassung. In der preußischen Staatsidee, das heißt in der selbstverantwortlichen Form des protestantischen Gewissens ist die Würde der Repräsentation an die Ehre der handelnden Person gebunden. Sie wird in demselben Augenblick gefährdet, ja im Grunde hinfällig, wo dieser Ehrbegriff verletzt wird. Das katholische Dogma kennt den Begriff der Ehre in dieser menschlich bedingten und empfindlichen Strenge nicht. Es vermag das Charisma des Priesters, das Siegel des Amtes von der Würde der Person zu trennen. Es gibt alle Ehre dem allmächtigen Gott und begegnet auf diese wirksame Weise allen liberalistischen Anfeindungen, zu denen die Geschichte des Papsttums reichen Anlaß gibt.

Die Kirche erweitert also das historische Jesusbild zu der weltpolitischen Mission einer organisierten Gottesherrschaft auf Erden. Nach katholischer Auffassung begründet der Auftrag des Herrn an Petrus zu Cäsarea Philippi (Matthäus 16, 1) diesen Anspruch. Wie stark jedoch die Stellung der Kirche in der unbedingten Gotteswirklichkeit verankert ist, beweist eine Erklärung Dr. Karl Adams über diesen strittigen Punkt: „Würden die Evangelien über die Berufung des Petrus zum Felsen-

mann und Schlüsselwart und zum Hirten der Kirche schweigen, die Wesenheit der Kirche selbst würde mit der Notwendigkeit und Wucht, die jede in einem Organismus angelegte Wesensform zu voller Verwirklichung drängt, das Papsttum aus ihrem Schoße hervorgetrieben haben."

Die Wesenheit der Kirche ist aber das organisierte Gottesrecht auf Erden, das Herrscheramt Christi als Sinn der Welt und die erlösende Vermittlung der Gnadensakramente.

Der von liberalistischer Seite erhobene Einwand, ob die Kirche tatsächlich von Gott aus gewollt und erwählt, oder ob sie nur, vom Menschen aus gesehen, erwünscht ist, verfehlt die Grundstimmung des katholischen Menschen. Von dieser Seite wird die Position der Kirche nicht erschüttert werden können. Eine solche Geschichtsphilosophie wie die von Max Weber, die in der menschlichen Gesellschaft nur bloße Zwecke, aber keine absolut verpflichtenden Werte kennt, hat selbstverständlich die Ansicht zu vertreten, daß jede Religion im „Interesse" des Menschen liegt, daß demzufolge der Sinn der Kirche, der Sinn ihres Anstaltsbetriebes und ihres Gnadenmonopols nur der sein kann, das allgemeine Bedürfnis nach Heilsgütern zu befriedigen.

Noch niedriger steht die Ansicht Kurt Hillers, der die katholische Kirche mit ihren 341 430 000 Gläubigen den größten Verein der Erde nennt, der die Pfarrämter als Ortsgruppenvorstände, die Bischofsitze als Landesleitungen und den Papst als Zentralpräsidenten bezeichnet — dies alles zu dem Zwecke, die unzähligen „prachtstrotzenden Vereinslokale zu erhalten", den Vereinsmitgliedern „die Wichtigkeit der wirklichen Welt abzusuggerieren", die Last madig und das Leid erwünscht zu machen. Man sieht, zu welcher Schärfe der Gedanke treibt, eine menschliche Einrichtung zu vergöttern: „ein raffinierter Verein", sagt Kurt Hiller, „er erhebt sich selber zur Gottheit".

Dieser Angriff geht jedoch am Wesentlichen des katholischen Weltgefühls vorbei. Er erzeugt nicht Rebellion gegen die kirchliche Verfassung, sondern Widerstand. Er erschüttert nicht die menschliche Einrichtung, sondern bestätigt nur die göttliche Mission der Kirche, die sich eben nicht als Interessenverband betrachtet, sondern als eine historisch beauftragte Macht, in der sich das Geistige offenbart. Daher handelt es sich für den Katholiken auch gar nicht um die Knechtung seiner Gesinnung, um falschen Gehorsam und blinde Furcht. Wer mit der Seele des katholischen Menschen vertraut ist, wer in der Gemeinschaft seiner Gebete, seiner Opfer, seiner Bilder, seiner Altäre und Heiligen lebt, wird Dr. Karl Adam beipflichten:

> Für den Katholiken ist das Problem Dostojewskis gelöst, das in der Legende vom Großinquisitor oder vielmehr in dem großen Romanbruchstück der Gebrüder Karamasoff, von dem die Legende nur ein Teil ist, so packend gezeichnet ist, das Problem, ob denn eine menschliche Herrschaft nicht gleichbedeutend mit Vergewaltigung sei. Ja, so ist es. Jede rein menschliche Herrschaft ist notwendig Gewaltherrschaft, ob sie nun in der Tyrannis eines einzelnen oder in der

Despotie einer Gemeinschaft sich auswirkt. Nur in der Theokratie ist der Mensch vom Menschen frei. Denn nicht den Menschen dient er, sondern Gott. Darin liegt das Außenstehenden so unbegreifliche Geheimnis vom kindlichen Gehorsam, den der Gläubige kirchlichen Vorschriften entgegenbringt, eines Gehorsams, der bereitwillig und mit tapferem Ja das eigene kleine Meinen und Wünschen dem in der kirchlichen Autorität sich aussprechenden Willen Christi, der die Kirche leitet, unterwirft; der das kleine enge Ich bereitwillig ausweitet zum großen Ich der Kirche. Das ist nicht Kadavergehorsam, nicht Sklavengesinnung, das ist für den Gläubigen ein religiöser Akt, unbedingte Hingabe an das in der Kirche waltende Pneuma Jesus, Gottesdienst.

Denselben Gedanken hat der Jesuitenpater Lippert in seinen drei Vorträgen über das „Wesen des katholischen Menschen" folgendermaßen formuliert:

> ... Wie kann ein moderner, wie kann ein selbständig gewordener, wie kann ein persönlich gewordener Mensch sich so einer fremden Autorität unterwerfen? Das ist nur möglich, weil diese Autorität eine Theokratie ist, und gerade darum wird sie keine Autokratie, keine Tyrannei. In dieser kirchlichen Wirklichkeit, die den Katholiken beherrscht und bindet, kommt es auf den Menschen, der ihn beherrscht, überhaupt nicht an: der Mensch ist gleichgültig, der Mensch ist nichts, aber auf ihm ruht das Charisma der Autorität, auf ihm ruht das Siegel der göttlichen Vollmacht ... Darum ist es auch möglich, Distanz vom Menschen zu halten, einem Menschen zu gehorchen, ohne ihn anzubeten ...

Ernsthafter ist die Auseinandersetzung, die Ernst Troeltsch geführt hat. Er ist es vor allem gewesen, der darauf hingewiesen hat, daß zwischen religiösem Empfinden und kirchlichem Verhalten — nicht unter allen Umständen, aber wenn, dann mit voller Schärfe – ein unheilvoller Widerspruch klafft. Es ist nicht schwer, im Verlaufe der abendländischen Religionsgeschichte diesen Gegensatz zu verfolgen. Denn es ist der Gegensatz zwischen der abgründigen und einsamen Gotteserfahrung des Menschen und der objektiven Forderung der Kirche. Paulus ist der erste Reformator dieser Art. Marcion und die Donatisten folgen ihm. Die Mystik des Mittelalters und der deutschen Theologie bewegt sich ganz in der Innenwelt des religiösen Gemüts. Der deutsche Protestantismus ist ein revolutionärer und religiöser Aufruhr gegen die Satzungen der Orthodoxie.

Der Gegensatz von Kreuz und Kirche ist ein innewohnender Prozeß der Weltgeschichte, aber auch ihre ewige Aufgabe. Die Einheit dieser beiden Kräfte ist nie geschlossen worden. Nicht einmal in der deutschen Hochblüte des Mittelalters. Die Idee des Abendlandes und die Idee des katholischen Europa ist immer von dieser Spannung bewegt worden, sie befand sich stets in der großen Brandung von Reformation und Gegenreformation, von Zweifel und Dogma, von Unruhe und Starrsinn. Die Gnostiker, Asketen und Magier der Frühzeit stehen auf derselben Linie wie die Hussiten, Schwärmer und Alchimisten.

In der Forderung der freien Persönlichkeit sieht die Kirche die Gefahr des Chaos. Man darf jedoch nie vergessen, daß sie in der Frage der Willensfreiheit einen positiven Standpunkt einnimmt. Sie hat sowohl die augustinische Lehre von der unbedingten Gnadenwahl wie den Begriff der Erbsünde, der die Menschheit belastet und quält, in wesentlichen Punkten gemildert. Die Jesuiten der Gegenreformation haben in ihrem Kampf gegen Pascal und die Jansenisten die Willensfreiheit mit kluger Entschiedenheit verfochten. Was die Kirche jedoch nicht will, ist die Selbstvergötterung der Persönlichkeit. Die Freiheit ist dem Menschen gegeben, um sich für oder gegen Gott zu entscheiden. Diese Freiheit findet ihre Grenze im Gehorsam, sie findet ihren Verlust durch den bösen Geist des Widerspruchs und des Abfalls. So lehrt die Kirche auch hier ein vermittelndes Dogma, das dem gesunden Menschenverstande entspricht und weiträumig genug ist für die Ansprüche der individuellen Freiheit, das aber schroff und hart werden kann, wenn mit der Persönlichkeit ein ungebundener und regelloser Kult getrieben wird.

Carl Schmitt zeigt in seinem Buche „Römischer Katholizismus und politische Form", worauf es der Kirche bei dieser Auseinandersetzung um Glauben und Recht ankommt. Mit historischem Recht setzt er sie unter die vier großen repräsentativen Einrichtungen der Welt, die es überhaupt gibt: Englisches Oberhaus, Preußischer Generalstab, Französische Akademie und Römischer Vatikan.

In der Kirche repräsentiert der Papst als Monarch der Christenheit und als Nachfolger Petri die Einheit des Gotteshauses auf Erden. Diesem Traum einer theokratischen Weltherrschaft stehen drei große Formen zur Verfügung: die künstlerisch-lithurgische Form der Symbole, die politische Mission und die juridische Form der Gesetzgebung.

Diese letztere Form ist offensichtlich die wichtigste und dauerhafteste Kraft der Hierarchie. Die künstlerischen Ausdrucksformen schwanken im Laufe der Zeit. Die weltgeschichtliche Macht des Papsttums ist durch die selbständigen Entscheidungen der Völker und Nationen stark gemindert worden. Die Weihnachtsbotschaften der Kurie sind ein schöner Kanzelschmuck zur Befriedigung der Völker. Wirklichen Einspruch und allgemeine Gültigkeit besitzen sie nicht mehr. Das Papsttum hat auch den Mut zum Eingriff in das politische Schicksal der Erde verloren, es ist zum Schatten des Mittelalters geworden und sieht mit gealterter Geduld und wehmütiger Ohnmacht zu, welchen Untergang sich das christliche Abendland schwört.

Was einzig im festen Besitz der Kirche geblieben ist, worin sie ihre angestammte Autorität voll bewahrt, ist der Kanon ihres gottgewollten Rechtes. Jahrhunderte hat Rom an dem codex juris canonici gearbeitet. Mehr als 1500 Jahre läßt sich diese Spur der römischen Ordnung, der juristischen Kraft, der logischen Einheit verfolgen. Reiche haben geblüht. Nationen sind verwelkt. Dynastien haben gewechselt. Revo-

lutionen haben das Antlitz Europas gestaltet und verunstaltet. Das Rechtsbuch der katholischen Kirche hat alle diese geschichtlichen Zeiträume überdauert. „Mit der Linie der Päpste verglichen, sind die stolzesten Königshäuser von gestern." (Macaulay).

Dieses verwitterte Alter einer unverbrüchlichen Rechtsordnung ist es, das Rom gegen jeden Freiheitsschwarm wachsam und skeptisch macht. Es weiß, daß die Stimmungen der Menschheit immer flüchtig und wankelmütig sind. Mit einer gewissen ironischen List sagt daher Carl Schmitt, daß „traditionalistische, mystizistische und romantische Tendenzen viele Konvertiten gemacht haben". Er denkt dabei an die mittelalterliche Schwärmerei der deutschen Romantik vor hundert Jahren. Er weiß nur zu gut, daß solche Mächte im unbewußten Strom des Zeitichs der katholischen Kirche von großem Nutzen gewesen sind, daß sie jedoch wie Ebbe und Flut wechseln. Der katholischen Kirche liegt es indessen an etwas ganz anderem, nämlich „an der normativen Leistung des sozialen menschlichen Lebens". Daher ist die Kirche „im Kampfe mit sektiererischem Fanatismus immer auf der Seite des gesunden Menschenverstandes".

Die politische Vernunft und der Rationalismus dieser großen Leistung besteht für Carl Schmitt darin, daß das Priestertum zu einem Amte gemacht worden ist, „aber auch das wieder in einer besonderen Art. Der Papst ist nicht der Prophet, sondern der Stellvertreter Christi. Alle fanatische Wildheit eines zügellosen Prophetentums wird durch eine solche Formulierung fern gehalten." Die Frage von Glauben und Recht, von Freiheit und Dogma mündet also am Kreuzweg von Mensch und Gott. Nicht in der Selbstherrlichkeit des Menschen, sondern im Dienst des Schöpfers besteht der katholische Lebenssinn.

Aus dem gleichen Grunde erblickt der Jesuitenpater Gundlach („Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens") in dem unbeherrschten, enthusiastischen, religiösen Empfinden der innerweltlichen Mystik etwas Unhistorisches. Denn „zum geistigen Leben gehört immer eine Form des Gestaltetseins, der Richtschnur, der Regel, der Norm ... Die Organisation aber macht das geistige Gemeinschaftsleben erst aktiv und in seinen geistigen Wechselbeziehungen möglich".

Die Kirche hat also neben ihrer historischen eine soziologische Bestimmung, sie verfügt über einen organisatorischen Aufbau, der ihren religiösen Reichtum fruchtbar gliedert, sie ist „jene religiöse Gemeinschaft, die auf der gesellschaftsbildenden Auswirkung des lebendigen Christus und seiner Anerkennung durch die Menschen beruht".

Verständlich ist daher auch die Stellung Gundlachs zum Franziskusproblem, zu jenem Idealbilde der mystischen Frömmigkeit, die bis in unsere Zeit, die Konfessionen versöhnend, hineinragt: „Niemals wäre von dem geistigen Überreichtum der Individualität des heiligen Franziskus eine gemeinschaftsbildende Kraft ausgegangen, wenn nicht seine Freunde, die Ugolino und Elias vor allem, dem organisationsscheuen reli-

giösen Genie eine Regel abgerungen hätten." So reguliert die katholische Kirche den Strom der Mystik, das „fließende Licht der Gottheit", wie das Bekenntnisbuch der Mechthild von Magdeburg heißt. Sie betrachtet das Geistige als etwas Objektives, die Stiftung der Kirche als eine historische Tatsache kraft göttlicher Offenbarung, sie steht auf dem Standpunkt, daß die objektive Ordnung der Heilsgüter das religiöse Empfinden nicht verscheucht, sondern im Gegenteil entzündet und entfacht, daß sich in der Einheit der Religion und in der Organisation des Kirchenrechts die Andacht des Menschen und die Hoheit Gottes innig vermählen.

Sie beruft sich dabei auf das größte Beispiel der Kirchengeschichte, auf die Glut eines religiösen Herzens im Dienste Roms, auf das Wunder einer Persönlichkeit inmitten der Hierarchie, sie beruft sich auf Augustinus, den Bischof von Hippo.

Betrachtet man von diesem Standpunkt Katholizismus und Protestantismus – jenen als unverbrüchliche Rechtsordnung Gottes in der gemeinschaftsbildenden Funktion der Kirche, diesen als Ruf des Gewissens in unmittelbarer Zwiesprache zwischen Mensch und Gott – so lassen sich beide Konfessionen als Antinomien begreifen, das heißt als Widerstreit zweier in sich gültiger und notwendiger Anschauungsweisen, gleichsam als ergänzende, von Natur aufeinander angewiesene Gegensätze in der nur Gott allein verständlichen Einheit des Glaubens.

Daher gibt es einen Katholizismus vor dem Katholizismus und einen Protestantismus vor dem Protestantismus. Ja, es gibt einen Katholizismus im Protestantismus und einen Protestantismus im Katholizismus.

Das ist die einzig mögliche Lösung des unheilvollen Gegensatzes der deutschen Konfession, die höhere metaphysische Einheit, um deren willen das deutsche Volk an seinem religiösen Zwiespalt leidet.

Der Einwand des Liberalismus gegen die Kirche als Interessenverband ist also, wie wir gesehen haben, verfehlt, weil er das Problem nur von außen berührt und nicht in die Position des katholischen Menschen selbst eindringt, der zur Wirklichkeit ein anderes Verhältnis hat als der geborene Intellektualist der Aufklärung. Tiefer führt der Einwand von Ernst Troeltsch, weil er vom Wesen der Religion selbst ausgeht und den protestantischen Standpunkt der innerlichen Frömmigkeit vertritt. Aber auch diese Auseinandersetzung bleibt in dem allgemeinen Notstand stecken, den Luther gefühlt hat, der nach einem treffenden Wort Leopold Zieglers wohl an eine Kirche ohne Priester, aber niemals an eine Religion ohne Kirche dachte.

Wie aber, wenn es möglich wäre, den katholischen Standpunkt zu widerlegen, indem man ihn aus seiner eigenen Konsequenz ad absurdum führt? Es genügt doch nicht, einen Standpunkt dadurch zu bestreiten, daß man sich auf einen anderen stellt. Diese Methode führt immer nur zu einem toten Stellungskrieg, zu einem fruchtlosen

Streit. Redlicher und ergiebiger ist dagegen jene Kunst des Angriffs, die imstande ist, den Gegner mit seinen eigenen Mitteln zu schlagen.

Vor allem ist es keine willkürliche Absicht gewesen, sondern ein Verhängnis der geschichtlichen Entwicklung, das die Kirche zu dem ungeheuerlichen Mißverständnis verleitete, Jesus Christus sei für die Sünden der Welt gestorben und auferstanden. Der Jesuitenpater Lippert trifft die psychologische Notlage der Kirche, die in der Tat vor einem Rätsel stand, sehr richtig: „In dem Kampf der katholischen Kirche zittert immer noch das Erstaunen der ersten Christenheit nach, die sich schon erlöst glaubte von allen Sünden, und siehe, da stand die Sünde wieder in ihrer Mitte." („Das Wesen des katholischen Menschen.")

Damit ist der tragische Punkt bezeichnet und jene unergründliche Frage nach der Wurzel und Herkunft des Bösen gestellt, an der selbst Augustinus gescheitert ist. Jede Heilsordnung versagt vor diesem Rätsel, das um so weniger zu lösen ist, als es Gott selbst in Frage stellt. Denn diese Frage mündet mit unausweichlicher Folgerichtigkeit in Gott, den Urheber alles Guten — und auch alles Bösen?

Vielleicht wirkt die Spekulation der Kirche an keiner Stelle kühner und großartiger als an dieser, wo es gilt, nach der großen Enttäuschung der messianischen Erlösung die Welt wiederherzustellen und vor der Verzweiflung zu erretten.

Was ist geschehen?

In einer großen Stunde geschichtlicher Erschütterung werden durch die Taufe jene Menschen bezeichnet, für die die Natur Wunder wirkt. Der Scheinwerfer Gottes bestrahlt für einen Augenblick jene Auserwählten, die im Lichte seiner ewigen Gnade stehen. Aber dieser Augenblick der Erleuchtung geht vorüber und verliert sich wieder im dunklen Schicksal der verunglückten Menschheit.

Hier greift die Kirche ein und entscheidet sich für das Seelenheil eben dieser verlorenen, von der Gnade gänzlich unbetroffenen Menschheit. Die Lüge vom Opfertod des Heilands verbindet sich mit dem Erbarmen für jene gnadenlose Mehrheit, von der Christus gesagt hat: „Wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, was er hat."

Die Folge dieser Umkehrung ist eine verhängnisvolle Verwandlung im Erlebnis der Christenheit. Ursprünglich fordert das Evangelium die Preisgabe des ganzen Menschen an Christus, den Mittler. Der durch die Taufe geadelte Mensch ist der Gefolgsmann des Heilands, der die Auserlesenen nach sich zieht. Das Opfer des Liebesmahls ist organisch zu verstehen. Es ist Blut und Fleisch von dem gleichen Geschlecht der Gnade, das sich durch einen Schwur der Treue verbindet. Diese Auffassung hat sich im nordischen Wesen des „Heliands" voll bewahrt.

An die Stelle dieser organischen Auffassung von der wahren Nachfolge und Auslese Christi tritt alsbald eine mechanische, die einen Rückfall in die jüdische Werkgerechtigkeit und die griechischen Mysterien bedeutet. Der sakramentale Gedanke

tritt in die Religionsgeschichte des Abendlandes ein! Und er ist es, der die gefährliche Folgerung bringt, daß sich jeder sündige Mensch, der die Glaubensgebote der Kirche befolgt, durch vorgeschriebene Weihen der dargebotenen Erlösung versichern kann. An die Stelle des von Christus ganz durchglühten Lebenswandels tritt der Heilsschatz der Kirche, die die Mysterien des Sühneopfers verwaltet. Judentum (mit seinem Begriff der Sünde) und Hellenentum (mit seinem Begriff sakramentaler Weihe) belasten immer mehr das ursprünglich freimütige Christentum der Tat.

Indem die Kirche das Kreuz von Golgatha für die ganze Menschheit in Anspruch nimmt und das Prinzip der Auslese durch Gnadenwahl verwischt, schafft sie unleugbar eine neue Wirklichkeit. Sie überwindet den in der Natur der Heilandslehre ruhenden geschichtlichen Pessimismus und befähigt den katholischen Menschen, an die Wirklichkeit aller gottgepriesenen Dinge zu glauben. Insofern ist die Kirche eine Rettungsaktion größten Stils.

Hier finden wir auch das Geheimnis des katholischen Menschen, seine bewunderungswürdige Stärke, seine unverzagte Hoffnung, seinen Frieden und sein Glück in der Welt. Die Zuversicht seines Herzens, die Ruhe seines Gemütes, die sichere Überzeugung seiner Glaubenswahrheiten, das Gefühl seiner Gemeinschaft – all das behütet ihn vor den Abenteuern des Zweifels, vor dem Welträtsel.

Lessing hat das völlig anders geartete Weltgefühl des protestantischen Menschen in unvergleichlicher Weise formuliert: „Wenn Gott in seiner rechten Hand alle Wahrheit beschlossen hielte und in seiner Linken nur das immerwährende Streben nach Wahrheit, obwohl mit der Bedingung, daß ich ewig irren müßte, und sagte zu mir: Wähle, so würde ich demütig zu seiner Linken fallen und sagen: Vater gib, — reine Wahrheit ist allein für dich."

Auch hier handelt es sich um eine Antinomie, um einen notwendigen Widerstreit. Es steht jedoch nicht in der Macht des Menschen, den einen oder anderen Standpunkt zu wählen. Der Katholik hat einen anderen Lebensstil als der Protestant, er hat ein anderes Vertrauen zur Wirklichkeit. Wie Lessing aus dem Gefühl des protestantischen Zweifels die Linke des Vaters ergreift, so der Katholik die Rechte. Denn er steht ja nirgends in der Welt vor der quälenden und heroischen Entscheidung seines einsamen Gewissens, sondern überall – mögen die Sprachen wechseln und die Zeiten sich wandeln — in der Obhut der kirchlichen Autorität in Dingen der Wahrheit.

Deshalb kann Lippert über das Glück des katholischen Menschen, über seine Stellung in der Wirklichkeit sagen:

> Der katholische Mensch glaubt an die Allursächlichkeit Gottes, daß Gott in allem ist und alles in Gott . . .
>
> Es darf keine Wirklichkeit ausfallen, jede muß bleiben. Darum ist die Wirklichkeit des katholischen Menschen so reich, so bunt, weil sie so viele Besonder-

heiten hat, so viele, daß es keinem Katholiken möglich ist, die ganze Welt, in der er lebt, zu kennen, zu durchwandern, in ihr heimisch zu sein . . .

Dann glaubt der Katholik auch, daß die Wirklichkeit trotz ihrer Differenzen homogen ist, das heißt, daß sie von gleichen Gesetzen beherrscht ist . . .

Das ist das Eigentümliche der katholischen Wirklichkeit, daß da nichts verloren ist, daß alle geistigen Erzeugnisse und Errungenschaften, auch wenn sie weit außerhalb der Kirche geschehen und geleistet werden, schließlich in dem einen frohlockenden Strom des Lebens münden, daß sie alle einem großen Ziele zustreben. „Denen, die Gott lieben, gereicht alles zum Besten." Es gibt nichts Verlorenes. Damit haben wir die Wirklichkeit des Katholiken betrachtet, in der er lebt: Es ist eine sonnige, fröhliche, eine reiche Wirklichkeit, in der es keinen Tod gibt und keine Finsternis. („Das Wesen des katholischen Menschen.")

Dieser Optimismus ist jedoch übertrieben. Lippert hat selbst ausgesprochen, daß die Welt des Katholiken nicht ohne Tragik ist. Allein die Tatsache der Sünde zeigt den unheilvollen Bruch, der nicht nur durch das Weltgefühl des Katholiken, sondern durch die Wirklichkeit selbst geht.

An dieser Stelle offenbart sich deutlicher als anderswo die Schwäche und Beschränkung der Kirche: die bloße Vergebung der Sünden geht an dem eigentlichen Weltverhängnis vorbei. Es ist keineswegs alles in Ordnung, wenn die Kirche durch ihre Sakramente die Menschen bindet und löst. Denn es bleibt – auch vom Standpunkt des Katholiken — das Geheimnis jedes Menschen, jener von außen völlig unzugängliche Bezirk seiner Seele, wie weit er vor Gott und sich selber besteht.

Weiß die Kirche überhaupt, ob ihre Binde- und Lösegewalt auch vor Gott gilt? Sie behauptet es. Aber im Grunde funktioniert sie nur als moralische Anstalt, was ihr auch von keiner Seite bestritten wird, weil die Menschheit sich nirgends selbst überlassen bleiben kann, sondern der sichtbaren Verantwortung und Aufsicht bedarf. Jedoch bleibt die göttliche Vollmacht der Kirche eine Fiktion und die Erlösung der sündigen Menschheit ein Optimismus, der erstens an der Tatsache scheitert, daß der Heiland niemals ein stellvertretendes Opfer – als Lamm Gottes für die Sünden der Welt — dargebracht hat und zweitens an der bedrohlichen Tatsache, daß die Wirklichkeit selbst einen teuflischen Keim zum Bösen in sich birgt, der sie instand setzt, Gott zuwider zu laufen.

Augustinus hat sich vor diesem Rätsel mit der dialektischen Ausflucht geholfen, das Böse sei im Grunde ein Nichts, eine bloße Beraubung des Willens, eine negative Erscheinung. Die Dürftigkeit dieser Erklärung liegt auf der Hand.

Die Frage – in voller Schärfe gestellt — entscheidet über die Kirche als organisierte Macht des Heils auf Erden. Hat der Kirchenbann gegen die Macht des Bösen wirklich magische Kraft oder ist er nur ein Protest aus Verlegenheit? Ist er aber das letztere, was hilft dann die bindende und lösende Gewalt der ecclesia in der Hölle und im Himmel?

So zeigt sich auch das Glück des katholischen Menschen von seiner Kehrseite und die katholische Wahrheit vor ihrer natürlichen Schranke. Die Kirche versucht ihre Gläubigen vor dem Abgrund des Zweifels zu behüten. Wird aber dieser Zweifel im Gefühl der Menschheit offenbar und allmächtig, so muß sie selbst in diesen Abgrund stürzen. In diesem Augenblick steht der Mensch einsam zwischen Kreuz und Kirche, ungewiß der Gnade, die allein in Gottes Hand ruht, ungewiß der Sakramente, die die Kirche zwar empfehlen, aber nicht felsenfest verbürgen kann. Denn wie es dem Menschen verwehrt ist, in das innere Auge Gottes zu blicken, so bleibt es der Kirche verwehrt, die Rätsel der Seele zu lösen und den Menschen davor zu behüten, daß ihn, ob er will oder nicht, die unheimliche Schuld des Bösen trifft. In dieser Auseinandersetzung von Schuld und Gnade befindet sich der Mensch im letzten Sinne doch allein. Keiner hat dieses Drama zwischen Gott, Mensch und Teufel so tief begriffen wie Augustinus.

Von hier ist es nur ein Schritt zu der Frage, ob der Katholizismus als System noch in der Lage ist, die Ordnung der politischen Wirklichkeit zu stabilisieren. Die katholische Kirche ist oft eine complexio oppositorum, eine Vereinigung aller Gegensätze genannt worden. Die Zeit selbst drängt jedoch zu der Folgerung, daß diese Gegensätze auseinanderfallen und für eigenes und selbständiges Streben frei werden. Denn es fehlt die organische Bindekraft des Mittelalters. Die Architektur des katholischen Europa – von dem baumeisterlichen Willen Thomas von Aquins zu Ende geführt — ist gesprengt.

Vielleicht ist es gerade dieses Gefühl einer beklommenen Weltangst vor einer unberechenbaren Entwicklung der Dinge, dieses Entsetzen vor einem unbeherrschten Umsturz aller gewohnten Mächte, das den Katholizismus der Gegenwart anspornt, die Stützen der Scholastik, die Regeln des Dogmas zu erneuern. Am stärksten zeigt sich diese Bewegung in Frankreich, das nach allen Regeln der Scholastik vom alten Europa der Romanitas zu retten sucht, was zu retten ist. Da es sich aber bei diesem Versuch um eine historische Reaktion handelt, wird die Entwicklung selbst mit der ihr eigenen Stoßkraft gegen das Dogma entscheiden.

Das politische Geschick des katholischen Europa tritt heute in Auseinandersetzung mit der unerforschlichen Entwicklung der russischen und amerikanischen Welt. Von dieser droht das Verhängnis der Technik, die der Tod jedes Katholizismus ist. „Die Maschine ist traditionslos", sagt Carl Schmitt und bezeichnet sie als das wahrhaft revolutionäre Element in der Geschichte. Denn sie verfälscht den organischen Sinn jeder Arbeit, sie fesselt den Menschen an den Fluch des laufenden Bandes, sie setzt an die Stelle dämmerhafter Symbole die harten und klaren Funktionen ihrer Sachlichkeit.

Die asiatische Drohung ist noch größer, weil sie im Grunde dasselbe will wie Rom:

der Erde das verlorene Paradies wiederzubringen, ohne die Opfer dafür zu scheuen. In Moskau und Rom bekämpfen sich Tscheka und Inquisition, Mächte gleichen Ranges.

Die Entscheidung für Deutschland kann nur auf dem Wege der Selbstbestimmung liegen. In einem Zeitalter, in dem sich größere Veränderungen des Weltbildes anbahnen, als sie den Untergang des Imperium Romanum kennzeichnen, in dem nicht nur das Gleichgewicht Europas, sondern des gesamten Erdballs in Frage steht, in dem sich die Umrisse der Kontinente in scharfen und gefährlichen Kurven überschneiden, in dem der Gottesstaat auf Erden, wie Augustinus ihn geträumt hat, auf der tiefsten Stufe seiner Entwürdigung angelangt ist, in dem der Frieden Europas in entsetzlichen Lügen erstickt und die Zeiten sich für den entschiedenen Vollzug des Atheismus rüsten, in dem sich die Internationalen der französischen Reaktion und der bolschewistischen Revolution auf dem deutschen Weltschauplatze begegnen — in einem solchen Zeitalter hilft nicht die kluge Berechnung politischer Verbindungen, die Taktik der Kongresse, die weltbürgerliche Hoffnung, sondern allein die Kraft der Selbständigkeit, der Mut zum Besonderen und Eigentümlichen.

Nur das Eigentümliche, das unwillkürlich Zwingende der Art, das geprägte Bild der Nation, der organische Wuchs des Volkstums lebt im natürlichen Widerstande und in der Kraft der Selbsterhaltung. Alles Schwache, alles Widernatürliche und Selbstentfremdete wird aufgerieben. Das gilt für das Geschick der Völker wie für das biologische Gesetz alles Wirklichen.

Der Katholizismus vertieft diese Auffassung von den ewigen Arten durch ihre höhere Beziehung auf Gott, dessen Abbild und Spiegel, dessen Auftrag die Urbilder dieser Welt sind. „Der katholische Mensch ist weit entfernt von der Vergötterung des Quantitativen, er glaubt an Besonderheiten. Die Welt ist ihm gegliedert in Gott und in seine Kreaturen, und er hält mit eifersüchtiger Strenge darauf, diese Besonderheiten zu bewahren, die unendliche Distanz Gottes aufrecht zu erhalten." (Lippert, „Das Wesen des katholischen Menschen.")

Der politische Katholizismus hat viel von dem deutschen Vertrauen verscherzt. Wird es einen nationalen Katholizismus geben, der imstande ist, es wieder zu gewinnen? Von dieser entscheidenden Frage hängt nicht nur der innere Frieden Deutschlands, sondern der Bestand des katholischen Europa überhaupt ab.

Kreuz und Kirche

Jesus Christus

1. Die Gnadenlehre

Das Christentum ist längst herkömmlich geworden. In der Kraft des evangelischen Glaubens ist es ermattet, in der messianischen Erwartung lebt es nur noch bei Sekten, in wesentlichen Punkten ist es verfälscht. Es schildert uns den Heiland als Fürsten des Friedens, als Lamm Gottes für die Sünden der Welt, als geduldigen und milden Menschensohn.

Offensichtlich sind das die wahren Züge des historischen Jesusbildes nicht. Das ist der verklärte Christus der Legenden, der poetische Christus, wie ihn Lukas beschreibt, der kindliche Christus des weihnächtlichen Krippenfestes, der rührenden Anbetung der Hirten und des Sterns von Bethlehem. Das aufregende historische Drama, das der Christusgestalt zugrunde liegt, ist verwischt.

Der echte Jesusstamm der Evangelien bezieht sich auf die unerbittliche Folgerichtigkeit im Gedanken des letzten Gerichtes, auf die Lehre von der Gnadenwahl und auf die Verheißung des Himmelreichs.

Alle großen religiösen Naturen haben ihr Gotteserlebnis in dem plötzlichen Eingriff einer religiösen Offenbarung, einer erschütternden Stunde der Vorsehung. Das verbindet — so ungleich auch die Charaktere im einzelnen sein mögen — Jesus von Nazareth mit dem Apostel Paulus, mit Augustinus und mit Luther.

Auch die seelische Entzündung dieser Männer geht von einem Ereignis der Offenbarung aus. An einer Wende ihres Lebens erfahren sie alle den Zuruf Gottes. Eine drohende Majestät greift mit allmächtiger Schärfe in ihr Schicksal ein und formt es völlig neu. Dieser Durchbruch ist immer von Qual und Seligkeit, von Bangnis und Hoffnung begleitet. Denn der Auftrag Gottes an seine Auserwählten kommt blitzartig und zur unvorbereiteten Stunde der Überraschung. Nicht nur der kranke, zermürbte, von seinen Anfällen gepeitschte Heidenapostel wird von diesem Ereignis niedergeworfen. Auch die Starken schmerzt der Eingriff. Erst aus einer gewissen Verzerrung, aus einem Krampf der menschlichen Natur, aus der Geburt der Wandlung entsteht die Verzückung und Befreiung.

Es ist kennzeichnend, daß alle die so Angerufenen erst von diesem Augenblicke an ihre apostolische Stimme erheben. Jesus ist dreißig Jahre alt, als er anfängt zu pre-

digen. Die weissagende Kraft seiner Lehre unterstreicht er jetzt durch die gehobene Formel: „Ich aber sage euch." Paulus erlebt den weittragenden Stil seiner mystischen Lehre erst nach Damaskus. Augustinus hat sich viele Jahre seiner Jugend mit Gnostikern, Akademikern und Zweiflern gestritten, ohne daß seine Worte über die Meisterschaft einer gebildeten Beredsamkeit hinausgelangten. Erst in den Konfessionen findet er die Magie des Wortes. Ein neuer Mensch redet aus seiner Zunge. Bei Luther verhält es sich nicht anders. Seine Bibelkommentare bewegen sich zunächst in der theologischen Denkweise. Erst die Stunde der Reformation befreit den Atem seiner Sprache. Das ist zugleich die Geburtsstunde der christlichen Sprache deutscher Nation.

Jesus erlebt diese Berufung durch seine Taufe im Jordan. Paulus erlebt sie, von dem sengenden Strahl des Himmels geblendet, vor Damaskus, wohin er zieht, um die Christen zu verfolgen. Augustinus, der ausgesprochene Typus des philosophischen Skeptikers, erlebt die wunderbare Wende nach langer geistiger Wandlung durch ein Bibelzitat, das er von ungefähr aufschlägt.

Bei Luther ist der Vorgang vielleicht am erschütterndsten, weil wir in seine Qual, in sein Elend und in seine Verzweiflung Einblick haben, ehe ihn der plötzliche Einfall der Gottesstimme erlöst. Voller Schrecken und Verwirrung klopft er eindringlich an die Stelle des Römerbriefes: „Der Gerechte wird seines Glaubens leben." Für ihn, der sich mit einer fanatischen und spröden Grüblersucht, mit einer bohrenden Glaubenskraft und mit zähem Eifer an diese Stelle heftet, um durch sie die Pforte des Evangeliums aufzuschließen, ändert sich auf einmal sein ganzes totes Mönchsleben. In diesem Augenblick hat Luther das entscheidende religiöse Grunderlebnis, das ihm die Augen öffnet. Er erkennt die Allmacht Gottes in jedem Geschehen und in jederlei Leben. In seinem Kommentar zum Galatherbrief zieht er die Lehre aus dieser evangelischen Botschaft: „Das tröstet mich am meisten, daß diese Lehre des Evangeliums alle Ehre und Preis Gott gibt und dem Menschen nichts. Nun ist ja aber am Tage und offenbar, daß man unserem Herrn Gott nimmermehr zuviel Ehre zumessen kann."

Das ist das Gefühl der unmittelbaren, begnadigenden, rechtfertigenden und beglaubigenden Größe Gottes. Zur Lehre erhoben ist dieses an und für sich ganz katholische Gefühl eine auf die Dauer unerträgliche Verkennung der menschlichen Freiheit und der persönlichen Willenskraft. Aber als Erlebnis ist es der echteste Ausdruck frommer Erschütterung und eines in Gott ganz versunkenen Abgrundgefühls, das dem Herrn allein alle Vollmacht und alle Erhabenheit über Himmel und Erde zuweist. Hier verbindet sich die furchtbare Gotteswirklichkeit des augustinischen Glaubens mit deutscher Demut und evangelischem Gehorsam. Die Passion des Heilands gibt dafür das beste Beispiel. Denn jeder von dem Anruf Gottes unmittelbar betroffene Mensch wird beten: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst — dein Wille geschehe!"

Gleich am Anfang des Heilandslebens begegnet uns diese Situation des göttlichen Auftrags. In der Taufstelle bei Matthäus 3, 14 erkennt Johannes der Täufer in Jesus von Nazareth den angekündigten Messias. Aber schon hier verwirrt sich der historische Beweis mit dem persönlichen Erlebnis. Denn diese Stelle ist eine nachweisbare spätere Zutat aus judenchristlicher Überlieferung, um den Beweis für die Messiaswürde des Gottessohnes von Anfang an zu begründen. Bei den andern beiden Synoptikern, bei Markus und Lukas, findet sie sich nicht. Selbst Matthäus bezweifelt den Tatbestand. Denn im Gegensatz zu 3, 14 läßt er Johannes im Gefängnis des Herodes fragen, als er von den Werken Christi hört: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?" (11, 3.) Jesus dagegen weist ihn auf die Wunder hin, die er den Blinden und Lahmen, den Tauben und Aussätzigen spendet.

Es fehlt also für den historischen Auftrag des Messias die objektive Beglaubigung durch Zeugen. Viel wichtiger ist jedoch die andere, von allen Evangelisten mit Ausnahme des Johannes verbürgte Stelle: „Da Jesus getauft war, stieg er alsbald herauf aus dem Wasser; und siehe, da tat sich der Himmel auf über ihm. Und er sah den Geist Gottes gleich als eine Taube herab fahren und über ihn kommen. Und siehe, eine Stimme vom Himmel herab sprach: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe."

Diese Stelle entspricht der inneren Beglaubigung und entscheidenden Vision, die Jesus von Nazareth empfängt und die fortan sein Schicksal ist. Dieses Selbstvertrauen auf seine Messiaswürde, diese Berufung aus unmittelbarer Offenbarung und Zwiesprache mit Gott ist die Rechtskraft, die Jesus in allen seinen Handlungen majestätisch bewegt. Sie wird später der Gegensatz zum objektiven Recht der pharisäischen Ordnung, der Widerspruch zum überlieferten Gesetz, den jeder Mensch erleiden muß, der durch die Gnade seines Auftrags neues Recht zu schaffen gekommen ist.

Mit dem Messiasamt verbindet Jesus sofort die Verkündigung des nahenden Himmelreichs.

Durch die Überlieferung des Alten Testamentes verführt, hält man vielfach die Lehre vom Himmelreich für ursprünglichen jüdischen Besitz. Das trifft jedoch nicht zu. In den Händen der Pharisäer und Sadduzäer wird das Himmelreich zur nationalen Verheißung des kommenden Priesterkönigtums. Die Juden träumen von der Aufrichtung des Tempels in ihrem auserwählten Lande, sie träumen von der Heimkehr aller Verbannten aus den zerstreuten Exilen der gesamten Welt. Der königliche Himmelsbote soll ihnen irdisches Glück und weltlichen Frieden, die ausgleichende Gerechtigkeit im Rate der Völker und das wieder erworbene Paradies bringen. Diesen zur Religion übersteigerten Nationalismus benützt Jesus von Nazareth, als er sich durch Johannes im Jordan taufen läßt und die Ankündigung des nahenden Himmelreichs auf seine Person bezieht.

Das Entscheidende aber ist folgendes: Jesus ändert sofort den Sinn der Tradition. Er bringt damit innerhalb des Judentums die geschichtliche Wendung, die unmittelbar seinen Tod herbeiführt, mittelbar die Absonderung des Christentums vom Judentum. Das Volk, das ihm zujubelt, erkennt binnen kurzem seinen Denkfehler. Das jüdische Ideal hält an einem irdischen Königreiche fest und hebt den Zustand der Welt nicht auf. Der biblische Messias ist der nationale Erlöser des „auserwählten" Volkes. Jesus aber lehrt im kommenden Himmelreich eine erlösende Gotteshilfe für alle, die im Heilsplan zur Gnade vorbestimmt sind. Die eschatologische Idee des Judentums ist imperialistisch. Die eschatologische Idee des Heilands ist aristokratisch.

Bis auf den heutigen Tag zeichnet sich dieser Wertunterschied ab. Josef Klausner, Professor an der Hebräischen Universität in Jerusalem, spricht zum Beispiel mit aller Entschlossenheit aus („Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben, seine Lehre"), daß das Judentum einzig und allein darnach strebe, „diese Welt zum Reiche Gottes zu verbessern". Das Judentum will und kann nicht an einen plötzlichen Eintritt des Gottesreiches glauben, das wie „ein Dieb in der Nacht" kommt. Josef Klausner geht schließlich so weit zu behaupten, daß der wahre Sozialismus jüdisch, nicht christlich ist, diesseitig, praktisch, politisch, eine Sache der fortschreitenden Zivilisation, nicht jenseitig, eschatologisch und apokalyptisch.

Und darin hat er gar nicht unrecht. Denn für Jesus von Nazareth ist die Frage nach Diesseits und Jenseits gar keine Frage der sozialen Gerechtigkeit. Das interessiert ihn gar nicht. Die Bergpredigt, die etwa für diese Auffassung sprechen könnte, bezieht sich auf das himmlische Los der Auserwählten, nicht auf das irdische Geschick der Enterbten. Die nahende Zeitwende und das bevorstehende Jüngste Gericht verändern den Zustand der Welt ohnedies. Nicht um eine moralische Lösung des Verhältnisses von reich und arm handelt es sich, sondern um eine religiöse Lösung von Gnade und Schuld.

Erst in den späteren Zeiten, als die Erwartung der letzten Dinge erlischt und der Anbruch des Himmelreiches ausbleibt, schleicht sich in das Christentum jener verderbliche, falsche und verkehrte Gedanke ein, daß das Himmelreich ein Erbteil der auf Erden Entgüterten, der Armen im Besitz, der Proleten in Christo ist. Der richtig verstandene, unverfälschte und unversehrte, dabei vollkommen neuartige Gedanke des Heilands besteht indessen darin, daß der Gottesstaat die Wiedergeburt einer verjüngten, gesiebten und erlösten Welt, die Gemeinschaft der Auserlesenen ist, die hier auf Erden beginnt und drüben fortgesetzt wird. Die evangelische Botschaft bezieht sich also wiederum nicht auf die sozialistische, sondern auf die aristokratische Idee, nicht auf die Idee der allgemeinen Brüderlichkeit und Gleichheit durch Sünde und Buße, sondern auf die Idee der Auswahl durch Gnade.

Unzweifelhaft ist es dieses liberale, sozialistische und jüdische Mißverständnis der Heilandslehre gewesen, das Friedrich Nietzsche so furchtbar empörte. Aber wie so oft bei diesem genialen und fast lückenlos konsequenten Geiste eine kleine Masche fällt und dadurch einen unheilvollen Riß durch das ganze großartige Gedankengebäude herbeiführt, so geht es auch hier. Nietzsche gerät mit seiner Denkart des Virtuosen immer an eine gewisse Grenze der Trübung, wo seine überbelichtete Phantasie Grund und Folge, Ursache und Wirkung nicht mehr recht zu unterscheiden vermag.

Nietzsches Kritik am Christentum ist stechend, klar, bedrohlich und vernichtend. In ihm empört sich der germanische Geist des Widerstandes und des Schicksalsbegriffes gegen ein verhaßtes und rachsüchtiges Religionsideal, das jedes gesunde und adlige Heidentum verdüstert und im Büßergewand der dauernden sittlichen Verlegenheiten eine falsche Scham und Askese predigt.

Wäre Nietzsche der „Antichrist" wirklich geglückt — die letzte Stunde des Christentums hätte geschlagen. Aber warum verfängt seine Kritik nicht? Warum stiftet sie keine Klärung in unserer religionsbedrängten Gegenwart? Warum befreit sie uns nicht zum vollen Licht? Das liegt daran: Nietzsche eifert gegen das Judentum, gegen den Fälscher Paulus, gegen die Priesterherrschaft der Kirchenväter, gegen die Hinterlist der Theologie, gegen die tödliche Lebensfeindschaft der Buße und Reue, gegen die verlogene Moral der Askese.

Aber die eigentliche Gestalt des Heilands begreift er nicht.

Blind, hitzig, fanatisch, wütend, polemisch nennt er Jesus eine Verfallserscheinung der passiven Weltflucht, einen kindlichen Toren, einen Propheten, der die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung der Toten verkündigt und dadurch jeder Knechtsgestalt und jeder Erstgeburt gleichen Rang vor dem Throne Gottes verleiht. Das Christentum ist für ihn geschworene Feindschaft gegen den höheren Typus der Menschengattung und ein Lösegeld für alle diejenigen, die sich die billig gewordene Gnade von Golgatha durch die Bußsteuern der Priester erwerben können.

Nietzsche betet die Macht, die Schönheit, die Selbstbejahung und Weltfestlichkeit des Lebens an, wie es sich im Genie und im wohlgeborenen Herrenmenschen spiegelt. Jesus von Nazareth erscheint ihm als der erste Judenchrist der Dekadenz, der den kämpferischen, lebenswürdigen Zuchtgeist des Adels versäuert, der alle prachtvollen Triebe der heroischen Natur durch eine Moral für kleine Leute verneint. In den Evangelien liest er nur heuchlerische Sanftmut und scheinheilige Gerechtigkeit für halbe Narren, Idioten, Habsüchtige, Minderbemittelte, Schwache, Törichte, Unedle und Niederträchtige.

Schuldig an diesem Prozeß nennt Nietzsche die Vergangenheit der Juden, die ihren Nationalgott zum Gott der Weltgerechtigkeit gesteigert und den Sündenbegriff, der Menschen von Rasse und Format unbekannt ist, in die Weltgeschichte eingeführt haben. Durch sie ist Gott zum Kalendermann, zum Briefträger, zum Dienstboten aller nichtigen Wünsche und kleinlichen Sorgen des Menschengeschlechts

herabgewürdigt worden. Der Priestertypus hat schließlich aus der jüdischen Anlage der christlichen Religion einen „stupiden Heilsmechanismus" entwickelt, der an die Stelle des Helden den Märtyrer setzt.

Eine solche Verfälschung des Gottesbegriffes tritt in der Tat in der Religionsgeschichte des Judentums hervor. Ursprünglich besitzt die jüdische Religion einen großen geschichtlichen Sinn. Ursprünglich betrachtet sie die letzten Dinge im Urteil des Gottesgerichtes, das eines Tages über die ganze Menschheit, über Juden und Heiden kommen soll.

Das ist eine ungeheure Tat und etwas wirklich Neues im Schicksal der Menschheit. Was keiner andern Religion einfällt, geschieht im Alten Testament der Propheten und der Psalmen: der lebendige Gott tritt zu seinem Volke in eine geschichtliche, drohende und erlösende Beziehung, die mit dem Sturz aus dem Paradiese beginnt und mit der Auferstehung schließt. Gott, der Absolute, der Fremde, der Unnahbare, der Vollkommene und Majestätische wird zur bewegenden Gestalt der Weltgeschichte, zum Richter und Erlöser, zur dramatischen Hauptperson im Plan seiner eigenen Vorsehung.

Es ist die Tragik und das Verhängnis des jüdischen Volkes, daß es diese geschichtsbildende Aufgabe seiner Religion in dem Augenblick verscherzt, in dem Gott die Offenbarung in Christus vollzieht. Die alten Mysterien sind voll von Weissagungen und Ankündigungen, die Christen betrachten sie später als vorbereitenden Weg Gottes, einen neuen Adam zu schaffen. Die Entscheidung fällt aber weder in Hellas, noch in Babylon noch in Phrygien, noch in Indien — sie fällt auf Golgatha. Seitdem ist sie unabänderlich.

Deshalb scheidet sich das Judentum mehr von Christus als alle andern Völker. Sein Unheil ist absolut. Die jüdische Religion wird ein Kult ohne Gott. Sie verliert alle Gnadenmittel der echten Gottesliebe, sie irrt zersetzend, bestraft, belastet und eintönig klagend durch alle Reiche der Welt. Dieses Volk, einst von dem stärksten Gottesvertrauen getragen, von den alten nationalen Propheten dauernd verwarnt und angespornt, im Besitze der untrüglichsten geschichtlichen Offenbarung, im Besitze der messianischen Verheißung, gibt im entscheidenden Augenblick den Einsatz dieser jahrhundertelangen Überlieferung preis und verfehlt die Stunde.

Kein unbarmherzigeres Beispiel gibt es dafür, daß die Weltgeschichte auf der blitzschnellen Waage des Verlustes und des Gewinnes steht. In diesem Augenblick wendet sich das Blatt der Weltchronik. Es entsteht die Idee des christlichen Abendlandes, des katholischen Europa unter Ausschluß des Judentums. Seit diesem einzigen Augenblick datiert der Fluch der vollkommenen Geschichtslosigkeit und Gottverlorenheit Israels. Ein unsteter und zerstreuter Zug geht fürderhin durch die versprengte jüdische Nation. Nirgends bietet sich ein erlösender Sinn für diesen verlorenen Posten eines vor Zeiten so starken Volkstums.

Diese haltlose Situation begründet das Paradoxe im jüdischen Wesen und ist schuld an der eigentümlichen Sprunghaftigkeit und Abtrünnigkeit, zu der das jüdische Volk verurteilt ist, um sein verlorenes Leben ratlos durch alle Geschicke der Zeiten und Epochen zu tragen, um ein tragikomisches Dasein zu fristen, eine verscherzte Größe zu büßen, in allen wirklichen Entscheidungen der Geschichte beiseite zu stehen oder — wie der Konvertit Robert Cosmas Lewin in seinen „Apostatenbriefen" sagt —: „Katholisch zu werden, wenn der Jude anfängt zu glauben."

Es ist nicht das erstemal, daß das Judentum seinen historisch gewordenen Abfall, seinen inneren verräterischen Bruch zur Genialität steigert. Paulus ist der erste Fall. Bekannt sind die scharfen Anklagen von Karl Marx und Walter Rathenau gegen das erloschene Wesen der jüdischen Religion, die mit Gott Schacher treibt. In Lewins hitziger Sprache erklingt paulinischer Geist der Gegenwart: „Die Liturgie der Juden ist allen Inhalts beraubt, traditionelles Psalmodieren und Rezitieren im rabbinischen Jahreskreise, gipfelnd in die mehr oder weniger ernst gemeinten Worte: L' schono habo W'Ruschalajim! Im nächsten Jahre in Jerusalem! Eine leere Formel! Denn, würde auch Salomos Tempel wieder errichtet, das Opfer kehrte nicht wieder."

Als Ersatz für das echte Opfer bietet das Judentum seine Humanität, seinen Pazifismus, seine Menschheitsliga, die blutlosen und blassen Ideale der europäischen Zivilisation. Das ist ein unverkennbares Zeichen, wie sentimental, wie „romantisch", wie hilflos der Jude geworden ist, wie wahllos in seinen Instinkten und wie peinlich in seinem Geschmack, obwohl er dies alles durch Satire, Selbstironie und den eigentümlichen Zynismus seines Humors verbirgt. Den eigentlichen Zugang zur Metaphysik der Geschichte, das heißt zu der geschichtsbildenden Idee einer göttlichen Weltregierung hat er ein für allemal verloren. Daher fehlt ihm jeder Heroismus, jeder geschichtliche Tiefblick, jeder große Traum, jede fruchtbare Vision, jeder wirklich revolutionäre Mut, jede Kraft zur Umwertung der Werte und vor allem jeder blindlings begnadende Auftrag einer geschichtlichen Zeitwende.

Die Juden sind Nutznießer, Geschäftsträger, Funktionäre und Beamte der Revolution, aber niemals die Führer zum wirklichen Umsturz. Dazu gehört ein Mut, der dem Juden versagt ist. Der Jude ist eine ausgesprochen demokratische und beharrende Natur. Es fehlt ihm sowohl an der Größe zum Guten wie an der Größe zum Bösen.

So richtig Nietzsche also den jüdischen Weltcharakter erkannte, so falsch ist sein Heilandsbegriff. Er verrät, daß er das Geheimnis der Jüngerlehre von dem richtig verstandenen Himmelreich überhaupt nicht erschaut hat. An der Lehre von der Gnadenwahl ist er achtlos vorbeigegangen. Er hat sie unter dem jüdischen Ballast des Sündenbegriffs einfach nicht entdeckt.

Dostojewski ist ihm an Scharfblick weit über. Auch er ist keineswegs gläubig. Er

betrachtet das Christentum durchaus psychologisch, das heißt kritisch und skeptisch. Aber er begreift doch wenigstens in seinem „Großinquisitor" den ungeheuren Abstand zwischen der Forderung des Messias und dem Durchschnitt der Menschheit. Er besitzt den großartigen Mut, das Kreuz gegen die Kirche auszuspielen und die heroische Wahrheit des Gekreuzigten von der heiligen Lüge des Priestertums zu unterscheiden.

Als Vertreter der Massenpsychologie läßt er seinen Großinquisitor zu dem wieder erschienenen Heiland sprechen: „Sieh dir die Menschheit an; wen hast du da bis zu dir emporgehoben? Ich bezeuge es: der Mensch ist schwächer und niederer als du dachtest. Kann er wirklich alles das erfüllen, was du ihm gewiesen hast? Indem du also hoch von ihm dachtest, hast du wie einer gehandelt, der kein Mitleid mit ihm fühlt, da du allzuviel von ihm verlangtest — und das tatest du, der du ihn mehr liebst als dich selbst. Hättest du ihn niedriger eingeschätzt, so würdest du weniger von ihm verlangt haben, und es würde mehr der Liebe geglichen haben, denn die Bürde wäre leichter zu ertragen gewesen."

Dostojewski deutet also ganz richtig die anspruchsvolle Erscheinung des Heilands, der niemals die Erlösung der gesamten Menschheit gepredigt hat, sondern nur für den in der Vorsehung Gottes begnadeten Teil betet, ihn gleichsam nach sich ziehend, wie Johannes sinngemäß sagt. Andererseits schätzt Dostojewskis Großinquisitor die Menschheit richtig ein, die sich um ihres Glückes willen in die Obhut einer Kirche flüchtet, wo ihr der Frieden der Seele und der Trost des Gewissens gespendet wird.

Auf dieser menschlichen Ausflucht vor dem Leid der Einsamkeit und dem düsteren Rätsel der Gnadenwahl beruht recht eigentlich die Kirche als Heilsanstalt für alle schwachen und unselbständigen Naturen. Nur einzelne mächtige, dem Leiden gewachsene Geister, etwa vom Range Matthias Grünewalds, Leonardo da Vincis oder Rembrandts haben die drohende Wahrheit des Evangeliums und die unstillbare Wunde der Passion schmerzlich groß gestalten können. Die Masse dagegen behilft sich mit Trostbildern und wunderlichen Gnaden, mit dem Fürwahrhalten des Dogmas, mit heilsamen Reliquien und den seligen Schwärmereien des Aberglaubens.

Daß sich Nietzsche trotz alledem als verkappter Christ gefühlt haben muß, beweist sein Ende. Schon in die Schatten des Wahnsinns verstrickt, unterschreibt er die Post aus den Turiner Tagen als „der Gekreuzigte". In diesen durchaus nicht verschwommenen, sondern nur überblendeten Augenblicken kurz vor der Katastrophe glaubt er Jesus von Nazareth als ganz große Herrschernatur zu erkennen, die niemand bisher verstanden hat. Hat sich Nietzsche an die Stellen des Evangeliums erinnert, wo es von Jesus von Nazareth heißt, daß sich das Volk über seine Lehre entsetzte? Wir wissen es nicht. Friedrich Nietzsche, der den Kreuzestod des Heilands als schwache Stunde eines Wehrlosen, als Opfer törichter Weltflucht brandmarkt, verfällt dem schlimmeren Übel des dunklen und irren Schattenseins.

Christus kann in seiner letzten klaren Zuversicht noch beten: „Und ging hin ein wenig, fiel nieder auf sein Angesicht und sprach: Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir, doch nicht wie ich will, sondern wie du willst." Wenn etwas über Christus und Nietzsche entscheidet, so ist es diese Überzeugung der Demut und Vorsehung, diese unversehrte Größe der Passion, die den Heiland bis in die letzte Stunde aufrecht erhält. Nietzsche übersteht diese Stunde nicht, sein Opfer endet im Größenwahn, sein Genie in der Klinik, sein Heroismus im Labyrinth der Krankheit. Daher hat Nietzsche kein Recht, den Übermenschen Christus zu mindern. Sein Abschied von dieser Welt ist jammervoller und trostloser als der große Abschied des Galiläers, von dem das Evangelium nachhallt. In Nietzsches Stunde gibt die Natur kein Gleichnis, daß sie bebt und den Vorhang des Tempels, das blinde Auge der Menschheit aufreißt. Wie Zarathustra entsteht Christus aus der Geburt der Tragödie und für ihn trifft weit eher als für Nietzsche das Wort Platos aus dem „Gorgias" zu:

> Das Gesetz der Natur will, daß der Bedeutendere über den Geringeren herrscht. Freilich anders unser Gesetz, wonach wir die Tüchtigsten und Kräftigsten jung wie Löwen einfangen und sie mit beschwichtigenden Zaubergesängen und Hokuspokus kirre machen, indem wir die Gleichheit zum Prinzip haben und behaupten, sie sei das Schöne und Rechte. Wenn aber, denke ich, einer aufsteht, der die richtige Natur dazu hat, so wirft er dies alles von sich ab und zerreißt es und entrinnt und tritt eure Schriften und Zaubermittel und Heilsgesänge und gegen das menschliche Wesen gerichteten Gesetze sämtlich mit Füßen und zeigt sich als euer Herr, und da tritt strahlend hervor das Recht der Natur.

Bei Nietzsche versagt dieses Recht der Natur und entläßt den „Gekreuzigten" in die dunklen Stunden des Unfriedens. Bei Christus aber wird dieses strahlende Recht zum Schicksal der abendländischen Weltgeschichte und zum Symbol der Auferstehung. Es ist klar, daß Nietzsche in diesem Kampf um Golgatha den Kürzeren zieht. Die geschichtsbildende Kraft des Heilands, das Wunder seiner Tat hat sich stärker erwiesen als das „Dynamit" Europas — Nietzsches selbstzerstörende Erscheinung.

Nietzsche mag sich wortwörtlich auf die Verheißungen der Bergpredigt gestützt haben. Aber wir haben es keineswegs in den acht Seligpreisungen für die geistlich Armen, für die Leidtragenden, für die Sanftmütigen, für die Hungernden, für die Barmherzigen, für die Friedfertigen und Gerechten mit einem sozialen Manifest zu tun, mit einem Gesellschaftsprogramm. Dieses so verstandene, das heißt mißverstandene Christentum des sozialen Ausgleichs ist keineswegs die Eigenart des Christentums. Mit dieser Lehre hätte es die Welt nicht erobern und neugestalten können. Denn die sittliche Praxis der chinesischen, der indischen oder der hellenischen Religion steht vielfach tiefer und gesünder in der Wirklichkeit. Selbst gegenüber der jüdischen Ethik findet sich in der Bergpredigt nichts wesentlich Neues. Jesus von Nazareth nimmt ja aus der Überlieferung des mosaischen Gesetzes die beiden ersten Ge-

bote der Gottesliebe und der Nächstenliebe, aus denen die Regeln der Bergpredigt folgen.

Auch die Geschichte des Christentums ist kein Beweis für den sittlichen Vorrang der Heilandslehre. Buddha, Laotse und Zoroaster haben zusammen nicht soviel Glaubenskriege entfesselt wie Jesus von Nazareth, der offen von der Weltzwietracht spricht, die er der Menschheit auferlegt. Das Christusproblem von der ethischen Seite aufzurollen bleibt daher immer ein törichtes Unterfangen. Nur in der religiösen Ebene offenbart es seine alles überragende Bedeutung. Hier finden wir das Neuartige, das Wesentliche und das Zwingende.

Jesus hat uns in einem unmißverständlichen Gleichnis den wahren Sinn des Himmelreiches hinterlassen. Er vergleicht es mit einer königlichen Hochzeitstafel. Die vornehmen geladenen Gäste sind nicht gekommen. Da beruft der König die Zaungäste, die Landstreicher und Bettler, die Zöllner und Sünder, wo die Knechte sie gerade finden. Als der König nun die Tafelrunde besieht, findet er einen Menschen, der kein festliches Gewand hat. Er spricht zu ihm: „Freund, wie bist du hereingekommen und hast doch kein hochzeitliches Kleid an?" Der Angeredete aber verstummt. Da läßt ihn der König an Händen und Füßen binden und wirft ihn in die Finsternis, wo Heulen und Zähneklappern ist —: ein höchst seltsamer, ein greller, krasser und ungerechter Vorgang, wie es scheint! Aber es ist kein Zweifel über den tieferen religiösen Sinn und Zusammenhang dieser unbarmherzigen Logik. Denn im Anschluß an dieses Gleichnis fällt das Wort: „Viele sind berufen, aber wenige sind auserwählt."

Diese Schroffheiten im Jesuscharakter sind nicht vereinzelt und zufällig. Vielmehr folgen sie mit Notwendigkeit aus dem aristokratischen Gedanken der Gnadenwahl, aus der Prüfung des Jüngsten Gerichtes, das die Menschen zur Rechten und zur Linken sondert. Bei Markus, Matthäus und Lukas findet sich ein übereinstimmender Eindruck: „Und es entsetzte sich das Volk über seine Lehre, denn er predigte gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten." Jesus von Nazareth selbst betont die Autorität seiner Predigt durch die schon erwähnte Formel der Weissagung: Ich aber sage euch. Die ganze Majestät seines stolzen Selbstgefühls und seiner außerordentlichen geschichtlichen Berufung kommt darin zum Ausdruck. Er ist von seiner Sendung auf das Tiefste überzeugt. Seine Erwartung auf das Ereignis der Offenbarung ist ungeheuer. Psychologisch durchaus verständlich ist das Geheimnis, hinter dem sich der Heiland verbirgt. Er redet in Gleichnissen, er scheut den billigen Ruhm des Wundertäters, obwohl er sich auch hierauf einläßt, und er zeigt der Menge gern seine spröde Abweisung, weil es keine Möglichkeit der Verständigung zwischen ihr und ihm gibt. Nur an einzelnen und seltenen Stellen spricht er rücksichtslos von der Gnadenwahl. Im übrigen bewahrt er alles für die große Stunde seines Schicksals, die ihn als Messias bestätigen soll.

Das geht so weit, daß er seine Mutter von sich weist: „Weib, was habe ich mit

dir zu schaffen? Meine Stunde ist noch nicht gekommen.“ Von seinen Jüngern, die er die wahren Verwandten seiner Wahl im Gegensatz zu den Verwandten seiner Sippe nennt, fordert er unerbittliche Gefolgschaft ohne jede bürgerlichen, kleinlichen und familiären Rücksichten. Er stellt unbeugsame Ansprüche, gebärdet sich sehr leicht herrisch und aufbrausend — nie dagegen gewaltsam, er zürnt und haßt leidenschaftlich, er kennt in den letzten Dingen des Jüngsten Gerichts keinerlei Schonung und keinerlei Sanftmut.

Er verflucht sogar die Natur des verdorrten Feigenbaumes, der ihm keine Früchte schenken will, um seinen Hunger zu stillen: „Nun wachse auf dir hinfort nimmermehr eine Frucht!“ Das kanaanäische Weib, das ihn um Heilung der Tochter anfleht, stößt er zurück und wendet sich zu seinen Jüngern mit dem chauvinistischen Wort: „Ich bin nicht gesandt, denn nur zu den verlorenen Schafen von dem Hause Israel.“ Der jüdische Nationalismus der alten Propheten findet in ihm also zuweilen einen fanatischen Sprecher. Ja, wie so oft, steigert er noch seine Schroffheit und entgegnet dem Weibe, daß man den Kindern Israels nicht das Brot nehmen und vor die Hunde werfen solle. Erst die rührende Schlagfertigkeit der Frau – „aber doch essen die Hündlein von den Brosamen, die von ihrer Herren Tisch fallen“ — entwaffnet ihn, und er willfährt ihren Bitten: „Dein Glaube ist groß! Dir geschehe wie du willst.“

So kann Jesus von Nazareth — aus dem inneren Zwange des Gnadengedankens — das Himmelreich nicht den Minderbemittelten, den Arbeitslosen und Bettlern bloß um ihres Standes willen versprochen haben. Das Himmelreich ist keine Waage für Reichtum und Armut, für Profit und Tarif, für Lohn und Vergeltung. Jesus denkt demnach auch nicht an eine Kirche als Besserungsanstalt. Dieser moralische Gedanke liegt ihm völlig fern. Wenn er im Abendmahl den Jüngern die Weihe von Brot und Wein erteilt, so denkt er an eine mystische Gemeinde der Heiligen und Auserwählten, an einen organischen Leib. Er ist weder ein sozialer Schlichter noch ein Seelenkäufer. Er ist ein geborener Herrenmensch, ein geborener Adelscharakter mit einem außerordentlich feinen und unbestechlichen Gefühl für Rang und Haltung. Er sieht sich, wie das Gleichnis von der Hochzeitstafel beweist, die Menschen genau daraufhin an, was sie darstellen. Er hat einen Blick für die Erlesenen unter den Menschen.

Freilich, die Pharisäer, ausgesprochene Kastennaturen, werfen ihm vor, daß er sich mit Zöllnern und Sündern herumtreibt, sich mit gefallenen Mädchen abgibt und den Sabbath entheiligt. Solche Rücksichten kennt Jesus allerdings nicht. Er ist kein klerikaler Mensch, kein Anwalt für Bahnhofsmission und Heilsarmee. Wo immer er sich mit Sündern und Sünderinnen, mit Zöllnern und Bettlern einläßt, zeigt er ein großartiges Gefühl der Überlegenheit, des sicheren gebietenden Abstandes

und des inneren Taktes. Ob er zu dem Weibe spricht: „Dir sind deine Sünden vergeben, denn du hast viel geliebt; welchem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig" — oder ob er zu Judas Ischariot sagt: „Was du tun mußt, das tue bald", überall beweist er seinen höheren Rang, seine erhabene Art, den Scharfblick des Mannes und die Großsinnigkeit des unverfälschten Gefühls. Er sagt kein Wort zuviel, kein Wort zu wenig. Er kennt keine falsche Rührung, keine wehmütige Phrase des falschen Mitleids. Er spielt nicht den Beleidigten. Er ist nicht scheinheilig, nicht nachtragend, nicht redselig. In jedem seiner Urteile ist er knapp, scharf, unbestechlich, unabänderlich und gerecht.

Das Notwendige, das geschehen muß, hält er nicht auf. Er prüft den inneren Adel des Menschen und trifft seinen wahren Kern. Nirgends läßt er sich täuschen. Nichts entgeht ihm. Er kennt alle falschen und verborgenen Schatten der Seele. Mit einer unvergleichlichen Klarheit und instinkthaften Sicherheit unterscheidet er die hohlen, heuchlerischen, verräterischen und doppeldeutigen Charaktere von den echten, unverbildeten, herzhaften und wesentlichen Naturen. Für ihn gibt es zwei Arten von Menschen: die Unversehrten und Unverdorbenen, die auch durch verderbliche Umstände in ihrem reinen Wesen nicht befleckt werden — und die Verworfenen und Gerichteten, die auch durch scheinheilige Gaben und gute Werke nicht entsühnt werden.

Es ist unverständlich, wie angesichts dieser scharfen und klaren Menschenprobe Friedrich Nietzsche zu dem Urteil kommen konnte, daß Jesus sich mit der Menge gemein mache und ein Aufrührer gegen den wahren Adel des Menschenherzens sei. Nichts davon trifft zu! Jesus besitzt die wunderbare und prachtvolle Möglichkeit, sich wie ein Fürst unter dem Volke zu bewegen und mit einer unvergleichlichen Redlichkeit und Gerechtigkeit die Echten von den Falschen zu unterscheiden.

Mindestens für Jesus von Nazareth also ist die Lehre vom Himmelreich kein Unterschlupf für alle auf Erden Enterbten und zu kurz Gekommenen, die im Jenseits auf Rechtfertigung, Genugtuung und Vergeltung hoffen dürfen. Erst im späteren Christentum ändert sich das durch einen verkehrten Sündenbegriff, der das Opfer von Golgatha als Lösegeld für alle betrachtet.

Wenn es nicht das soziale, sittliche und ausgleichende Motiv ist, das in der Lehre vom Himmelreich zu uns spricht, so kann es nur das Motiv der göttlichen Vorsehung und der Gnadenwahl sein. Jesus von Nazareth behandelt diesen Gedanken mit äußerster Vorsicht und kluger Zurückhaltung. Er ist sich bewußt, daß diese Lehre die Jünger, ganz zu schweigen das Volk erschrecken muß, wie es in der Tat geschieht. Schließlich traut er die Kraft, die unbedingte Majestät Gottes zu begreifen und zu erleiden, sich selbst allein zu. Und seitdem sind es immer nur die Stärksten, die Leidensfähigsten, die Widerstandsfähigsten unter den heldischen Naturen gewesen, die solche Lehre vertragen haben.

Die katholische Kirche ist dieser harten Folgerung des Evangeliums jedenfalls ausgewichen. Willy Hellpach sagt in seinem Buche „Zwischen Wittenberg und Rom" über diesen Punkt ganz richtig, wie weise die katholische Religion handelt, wenn sie Gott im Hintergrunde hält. Das unerbittliche, göttliche Wesen „kann nur zugänglich werden über eine ganze Leiter von faßbaren Zwischenstufen. Man weiß, daß die Kirche diese Leiter reichlich lange gezimmert und an Stufen nicht gespart hat, und sicher gelangen viele katholische Gemüter über lauter Selige, Heilige, Engel, die Gottesmutter und den Gottessohn kaum noch in einige Nähe zu Gott selbst."

Daß diese zur äußersten Konsequenz treibende Lehre der Gnadenwahl der versteckte Kern des Evangeliums ist, und daß der Heiland im Kreise der Jünger keine Unklarheit darüber gelassen hat, bezeugt die entscheidende Matthäusstelle 13, 12: „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe. Wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen werden, was er hat" — wiederum ein denkbar schroffes Herrenwort neben vielen anderen, das der angeblich ausgleichenden Gerechtigkeit der „frohen" Botschaft geradezu ins Gesicht schlägt.

Gerade dieses Wort ist das eigentlich enthüllende und entlarvende Zitat des Evangeliums, in dem sich Jesus von Nazareth mit seiner Lehre am kühnsten vorwagt. Daß Nietzsche in seiner Evangelienkritik ausgerechnet diesen Satz überlas, begründet sein unheilvolles Mißverständnis. Denn hier haben wir wirklich die große Fuge des gesamten Heilsplanes, zu dem sich der Messias berufen fühlt. Wer diesen goldenen Schnitt des Offenbarungsrätsels verfehlt, muß unweigerlich in die Irre gehen.

An derselben Stelle bezieht sich Jesus von Nazareth auf das unerbittliche Gesetz und auf das Rangverhältnis der Menschen untereinander. Er hat die Stellung des auserlesenen Menschentyps wohl erkannt. Er weiß auch um die äußerste Verschwendung und Hingabe des opferfähigen und schöpferischen Menschen. So faßt er die Gemeinschaft der Jünger auf, die einen Staat im Staate bilden. Die Tragik liegt darin, daß die untergeordnete Schicht Mensch, den dämonischen Mächten gehorsam, auflehnend, widerspenstig, rachsüchtig und mißtrauisch, dem höheren Typus Todfeindschaft schwört. Judas Ischariot ist der Vertreter dieses Menschenschlages im auserwählten Jüngerkreise. Deshalb hat Jesus von Nazareth an ihm mehr gelitten als an dem wankelmütigen Simon Kephas, der nicht bösartig, sondern nur schwach ist.

Der Heiland hat mit einer äußerst strengen Gerechtigkeit — selbst um das Verdienst guter Werke — der niederen Menschenart die Pforte des Himmelreichs verschlossen. Viele mögen zu ihm beten: „Herr, Herr!", aber in das Himmelreich werden sie nicht kommen. Nur die, die den Willen des Vaters im Himmel erfüllen, werden das ewige Heil erlangen, das ihrer Art vorbestimmt ist. Auch von dieser Stelle aus erfährt das Matthäuswort 13, 12 staunenswerte Aufklärung.

Entschiedener kann Jesus von Nazareth den Gedanken der Auslese nicht gut be-

tonen. Er tut auch ein übriges. Er erinnert die Jünger in dieser bedeutungsvollen Stunde an die Weissagung Jesaias, die zugleich beweist, wie sehr der Heiland über den jüdischen Nationalismus hinaus gelangt ist: „Verstocke das Herz dieses Volkes und lasse ihre Ohren hart sein und blende ihre Augen, auf daß sie nicht sehen mit ihren Augen noch hören mit ihren Ohren, noch verstehen mit ihren Herzen und sich bekehren und genesen."

Wir haben gesehen, daß Jesus von Nazareth jeder Standeshochmut fehlt. Die Lehre von der Gnadenwahl bezieht sich auf eine andere Aristokratie, als die der gesellschaftlichen Rangordnung. Ausdrücklich bezeugt der Heiland, daß auch viele Propheten und Könige zu sehen und zu hören begehrten, aber eben nicht das sahen und hörten, was den Jüngern nun in Wahrheit offenbart ist: „Euch ist's gegeben, daß ihr das Geheimnis des Himmelreiches versteht; diesen aber ist's nicht gegeben." Wie jeder große und überlegene Mensch prüft Jesus den Gehalt, den Rang, den heimlichen Wert eines jeden Menschen, abgesehen von allen Förmlichkeiten der Konvention. Das gilt sowohl gegen den Dünkel der Pharisäer, gegen den Hochmut der Sadduzäer, wie gegen die Partei der Menge und gegen den Wahn der Dämonischen, die in Jesus nur einen Wundertäter und Heilspraktikanten sehen.

Sein Adel bezieht sich auf den Charakter, auf das seelische und unverfälschte Antlitz des Menschen, von dem wir wissen, daß er erst in der endgültigen Maske des Todes die reine Wahrheit sagt.

Aus allen diesen Gründen ist die Bergpredigt keinesfalls als Erbteil aller Entgüterten zu verstehen, die im Himmel belohnt werden. Sie enthält keine Vorschriften und Verhaltungsmaßregeln, um das Reich Gottes zu erwerben. Sie bezieht sich auf den schon erreichten Zustand der himmlischen Gewißheit der Gnade. Jesus spricht seiner ganzen Art nach auch hier nicht zur Allgemeinheit, sondern zu den Auserwählten, zu den von Gott Gekennzeichneten, zu jener Art Mensch, die schon das heimliche Siegel der Bestätigung in der Seele trägt. Er spricht also nicht zu solchen, die erst auserwählt werden wollen, indem sie die Vorschriften der Bergpredigt erfüllen und gleichsam als eine „Arznei der Unsterblichkeit" benutzen. Das verändert den Sinn der Bergpredigt naturgemäß ganz entscheidend. Keiner hat das klarer erkannt als Albert Schweitzer.

Außerdem kann es sich rein äußerlich um keine zusammenhängende Volksrede handeln. Es ist nicht denkbar, daß Jesus zur Menge spricht: „Ihr seid das Licht der Welt." Viel näher liegt die Vermutung, daß diese Herrenworte Ordensregeln und apostolische Weisungen sind, die Jesus seinen Jüngern in einer Art von Geheimunterricht erteilt hat. So sind sie das Vorbild der späteren katholischen Orden geworden, die in strenger Klausur und in abgesonderter Gemeinschaft der ausschließlichen Nachfolge Christi leben. Noch heute erkennt man sehr deutlich diesen Charakter schulmäßiger Regeln und aphoristischer Zitate, die Jesus für eine auserlesene Jüngerschaft

in sicherer Erwartung des nahenden Himmelreichs geprägt hat. Erst später haben die Evangelisten diese Perlen aufgeschnürt und in eine Fassung gebracht.

An diesem Punkte bedarf das Verhältnis des Heilands zu seinen Jüngern einiger Erklärung. Wir sehen im Jesusbilde die strengen Züge des Herrenmenschen, der zur Entscheidung zwingt. Andererseits ist er höchst schlagfertig, gewandt und geistesgegenwärtig. Er läßt sich niemals überraschen oder versuchen, aushören oder entwaffnen. Den Pharisäern gegenüber, die ihm die Fallstricke des jüdischen Gesetzes legen, ist er geschult wie ein Rabbi und schlau wie ein Talmudist. Den Jüngern gegenüber ist er ein Menschenkenner von außerordentlichem Range.

Er vertröstet die Kleingläubigen, die um ihrer Seligkeit willen alle bürgerliche Habe verscherzt haben, mit der kommenden Herrlichkeit, wo sie mit ihm auf zwölf Stühlen sitzen werden gleich den zwölf Thronen und Geschlechtern Israels. Selbst unter diesen Nächsten seiner Wahl ist er äußerst vorsichtig und behutsam mit der Wahrheit. Ja, er begünstigt ihr Standesgefühl. Die Letzten sollen die Ersten werden. Die Zöllner und Sünder, die armseligen Fischer und einfältigen Ackerbürger sollen erhöht werden, die großen Pharisäer und Sadduzäer, die Pächter des Jahwegesetzes dagegen sollen erniedrigt werden. So verbirgt Jesus von Nazareth den entschiedenen Standpunkt der Gnadenwahl durch eine brüderliche Schonung, durch eine milde Verschleierung.

Wie recht Jesus mit dieser Vorsicht hat, geht daraus hervor, daß die Jünger keineswegs in die Tiefe der Gnadenlehre eindringen. Darin sind sie viel zu töricht und zaghaft, viel zu gebunden und konservativ, wie alle kleinmütigen Seelen, die ihre Hoffnung auf ein irdisches Erbteil setzen.

Vielleicht gibt es überhaupt nur zwei Jünger, die dem Geheimnis der Heilandslehre gewachsen sind —: Judas Ischariot und Johannes. Der eine verrät Jesus aus einer gewissen intellektuellen Scheelsucht heraus. Judas spürt, daß ihm das Wunderbare versagt ist. Er bildet den Typus des aufgeweckten, mißtrauischen, widersprechenden und rebellierenden Jüngers. Er ist der Verstandesmensch mit dem angeborenen Zweifel der Zersetzung und Verleugnung. Böse Mißgunst treibt ihn, den Heiland an die Hohenpriester auszuliefern. Im Grunde ist auch er wundersüchtig wie alle andern Jünger. Er erwartet von Jesus das historische Ereignis der Offenbarung, des einbrechenden Himmelreiches und die Erhöhung des Menschensohnes — aber nicht aus Einfalt und kindlicher Überzeugung, sondern aus einer eigentümlichen zynischen Eifersucht, die Jesus in Versuchung bringen will, wie ihn der Teufel auf der Zinne des Tempels versucht hat. Judas Ischariot ist ein rechthaberischer Charakter, eine Zweiflernatur, der die Gnade des Glaubens fehlt. Als das Himmelreich in der Tat ausbleibt, versagt er dem Meister die Treue und büßt sein Verhängnis durch freiwilligen Tod.

Johannes dagegen ist der Jünger mit jener vertrauten und gläubigen Anhänglichkeit des Herzens, das über jeden Zweifel erhaben ist. Er ist der reine, vollkommen unbeschriebene und daher empfängliche Jüngling, der die Tragödie der Passion und ihren göttlichen Sinn erlebt und begreift.

Alle andern Apostel haben schon einen Beruf und die Gewohnheit des Alters. Die Glut ihrer Jugend ist vorbei. Jesus muß dauernd gegen ihre Furchtsamkeit kämpfen. Ihre kleinbürgerlichen Rücksichten, ihre familiären Hemmungen bringen sie auf dem Ölberg zur Verzweiflung und zur Schwachheit. Petrus, der Felsenmann, der angeblich unerschütterliche Bürge und erste Vertrauensmann der ecclesia fällt in einer einzigen Nacht dreimal um. Die Kameraden von Gethsemane schlafen alle in der großen Stunde der Betrübung.

Die Jünger leiden insgesamt an einer Langsamkeit und Schwerfälligkeit ihrer Entscheidungen, an einem mutlosen Phlegma. Im Laufe ihres kleinbürgerlichen Lebens sind sie viel zu besinnlich, viel zu beschaulich, viel zu betagt und begriffsstutzig geworden. Jesus muß immer wieder in eindringlichen Gleichnissen sagen und entschleiern, was er meint. Sehr kennzeichnend ist doch die platte Frage Petri: „Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt; was wird uns dafür?"

Noch heute sieht man in den Evangelien ganz deutlich, welches Nachdruckes es bedurft hat, um endlich in den Jüngern den Pfingstgeist zu erwecken. Erst die Erscheinung des verklärten Leibes und des auferstandenen Christus überwindet in ihren verstörten Seelen alle Zweifel und alle Verwirrung. Das Wunder wirkt bei ihnen mehr als die geistige Idee. Erst jetzt ahnen sie, welches Ereignis mit dem Kreuz von Golgatha zum Geschick der Weltgeschichte geworden ist.

Vielleicht wären auch dann noch die Apostel im Judenchristentum des alten Gesetzes eingeschlummert, hätte nicht Paulus die neue Spannung zwischen Glauben und Werken, zwischen Rom und Jerusalem gebracht, die das junge Christentum als Menschheitsreligion über alle Völker der heidnischen Welt verbreitet.

Bei Johannes ist alles dies nicht nötig. Es ist nicht gewiß, ob der Lieblingsjünger des Herrn mit dem vierten Evangelisten identisch ist. Das aber steht fest, daß die christliche Kunst die Liebesdienste des Johannes nicht vergessen hat. Er ist der Jünger unter dem Kreuze, auf dem der sterbende Blick des Heilands ruht und der seinen letzten Willen erfüllt. Von der Stunde an nimmt Johannes die Mutter des Heilands zu sich und wird ihr ein neuer Sohn.

2. Die Passion

Alle Züge des Heilandscharakters erklären sich aus der felsenhaften Überzeugung, daß das Himmelreich von ihm herbeigeführt wird. Seine Gleichnisse und Drohungen sind die Probe auf die Gnadenwahl.

Um allen Mißverständnissen zu begegnen: Die berühmte Stelle „Tuet Buße" be-

kommt ihren Sinn nicht durch das Motiv der Sündenbekehrung. Richtig verstanden bedeutet der Text vielmehr die Umkehr des Geistes, den Mut zur Entscheidung, die Wende des Lebens. Nicht „Tuet Buße", sondern „Entscheidet euch" muß es heißen. Denjenigen, die sich zu ihm bekennen, verspricht der Heiland seinerseits, sie vor dem himmlischen Vater zu bekennen. Seinen Leugnern und Verfolgern dagegen schenkt er keinerlei Gnade und droht, sie vor dem Vater zu verleugnen. Seine Menschenliebe ist keineswegs überschwenglich, sondern wählerisch und durchaus prüfend.

Jesus lebt in der Erwartung des nahenden Weltendes, in der apokalyptischen Vision der Drangsal, wo die Verfluchten und Verdammten in das ewige Feuer gestoßen werden. In dieser Verfassung wäre es innerlich widerspruchsvoll, wenn er dem Volke ein Lösegeld seines Kreuztodes hinterlassen hätte. Für ihn gibt es an der verfehlten Welt nichts mehr zu ändern. Er segnet am Kreuz die unfruchtbaren Frauen, nicht weil er einen keuschen Lebenswandel als Gotteslohn empfiehlt, sondern weil binnen kurzem ein für allemal das Mißgeschick der Menschheit aufhören soll. Gottes Gericht ist reif und endgültig geworden. Das Gestirn des Menschen steht unmittelbar vor der Verdammung und vor der Erlösung. Eine Wandlung in letzter Minute ist vor dem Auge Gottes nicht mehr möglich.

Deshalb ist auch die Ungeduld des Heilands fanatisch. „Ich bin gekommen, daß ich ein Feuer anzünde auf Erden; was wollte ich lieber, denn es brennete schon!" Er läßt den Jüngern keine Zeit, ihre Toten zu begraben. Keiner soll Abschied nehmen von seinem Hause und von seinem Acker: „Wer seine Hand an den Pflug legt und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes."

Auch hier steigert er seine Forderung zum eingewurzelten Haß gegen den angeerbten Stand der Sippe: „So jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, dazu sein eigen Leben, der kann nicht mein Jünger sein." Die Stelle bei Lukas 12, 52 fügt sich in denselben Zusammenhang der eschatologischen Entscheidung: „Meinet ihr, daß ich hergekommen bin, Frieden zu bringen auf Erden? Ich sage: Nein, sondern Zwietracht. Denn von nun an werden fünf in einem Hause uneins sein, drei wider zwei und zwei wider drei. Es wird sein der Vater wider den Sohn und der Sohn wider den Vater; die Mutter wider die Tochter und die Tochter wider die Mutter; die Schnur wider die Schwieger und die Schwieger wider die Schnur."

In dem Gleichnis von den anvertrauten Pfunden verdammt Jesus den Knecht, der nicht gewuchert hat: „Wußtest du, daß ich ein harter Mann bin, nehme, was ich nicht gelegt habe und ernte, was ich nicht gesät habe? Warum hast du denn mein Geld nicht in die Wechselbank gegeben? Und wenn ich gekommen wäre, hätte ichs mit Zinsen erfordert."

Auch diese Stelle findet ihre sinngemäße Lösung nur durch Matthäus 13, 12 — durch das Prinzip der Auslese der Begnadeten, denen alles zum Guten gedeiht. Der

Wechsel, von dem der Heiland hier spricht, ist ein „Mehrwert“ für die Auserwählten. Alle andern müssen verkümmern, weil sie keinen Gnadenschatz haben, mit dem sie wuchern können. Jesus empfiehlt den Jüngern getrost, alles zu verkaufen und Almosen zu geben, sich einen Beutel zu machen, der nicht veraltet, den keine Motten fressen und einen Schatz im Herzen zu gewinnen, der nie abnimmt. Jesus spricht also nicht von dem Wucher der Börse, sondern von dem Zuwachs an Gnade, der in der himmlischen Vorsehung ruht.

Für die gesamte Beurteilung der eschatologischen Erwartung ist das 24. Kapitel des Matthäus-Evangeliums maßgebend. Jesus prophezeit die Zerstörung Jerusalems und verspricht den Jüngern noch zu ihren Lebzeiten die Wiederkunft des Menschensohnes, das Weltende und die Auferstehung der Toten. Er schildert die Tage der Bedrängnis, das Getümmel der Kriege, die Empörung der Königreiche, die Greuel und das Geschrei der Verwüstung, die Predigt der falschen Propheten, die Finsternis der Sonne, das Erlöschen des Mondes, den Sturz der Sterne und die Erschütterung aller Himmelskräfte. Das gegenwärtige Geschlecht soll nicht vergehen, bis alles geschehen sein wird: „Ihr werdet sehen, daß dies geschieht.“

Unbeirrbarer kann Jesus von Nazareth nicht gut von seiner Sendung sprechen. Deshalb sollen sich die Jünger vorsehen, wachen und beten. Denn in jeglicher Stunde, morgens, abends und mitternachts, kann der Herr des Hauses kommen. Sie sollen sich nicht betäuben durch Schwindel und Rausch, sich nie überraschen lassen. Sie sollen sich stärken mit Klarheit und Festigkeit, um vor den Menschensohn hintreten zu können. Diese messianische Erwartung hat bis über den Tod von Golgatha in alle Zeiten nachgewirkt. Paulus spricht es deutlich aus, daß die noch Lebenden seiner Generation, die bis zur Ankunft des Herrn Übrigbleibenden zusammen mit den Auserwählten der alten biblischen Zeit auf Wolken entrückt werden.

Nur durch diese Verheißung der letzten Dinge bekommen die sorglosen Lehren des Heilands für die Apostel einen zeitgeschichtlichen Sinn. Wenn Gott das Gras auf dem Felde schmückt, die Vögel unter dem Himmel nährt, die Lilien betreut, so wird er auch diejenigen, die nach seiner Gerechtigkeit trachten, mit der himmlischen Seligkeit bekränzen. Dieses Ideal unbekümmerter Arbeitslosigkeit wird gleich den Vorschriften der Bergpredigt nur durch die bevorstehende Fülle der Ereignisse verständlich: „Wahrlich, ich sage euch — es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis daß sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich.“

Bis zu einer bestimmten Stelle ist Jesus von Nazareth fest davon überzeugt, daß seine Prophezeiung zutrifft und seine Erscheinung auf Erden das Himmelreich herbeiführt. Aber der Bruch im Selbstbewußtsein des Heilands, der unerbittliche Zu-

sammenstoß zwischen Idee und Wirklichkeit, zwischen Traum und Erfüllung kann nicht ausbleiben.

Jesus sendet seine Jünger mit der Mahnung aus, das Reich in Israel zu verkündigen und seine Herrschaft anzumelden. Auch diese Aussendung ist von der nahen Erfüllung des Weltendes getragen: „Gehet aber und predigt und sprecht: das Himmelreich ist nahe herbeigekommen.“ Die Jünger sollen sich beeilen. Sie sollen sich nicht aufhalten lassen durch die Mißgunst der Städte, durch den bösen Leumund und friedlosen Haß der Welt. Nur zu solchen sollen sie sprechen, die es wert sind. Zu diesen sollen sie offen und brüderlich sein, ohne Falsch wie die Tauben. Den andern aber sollen sie klug wie die Schlangen begegnen und, wenn es irgend geht, ausweichen. Wie später Paulus, vom Tode und vom Martyrium bereits gezeichnet, in Eile den heidnischen Völkern die evangelische Botschaft predigt, um den Erwählten vor dem letzten Gericht und vor dem unausweichlichen Ende die Weihe auf den Namen des auferstandenen Heilands zu erteilen, so sendet auch Jesus eilends seine Jünger in die Welt. Denn, so meint er, sie werden mit den Städten Israels nicht zu Ende kommen, bis der Menschensohn naht.

Dieses entscheidende Ereignis erfüllt sich nicht!

Nichtsahnend kehren die Jünger wieder und sind stolz darauf, was sie alles getan, gelehrt und erreicht haben. Jesus ist vollkommen überrascht. Zunächst findet er gar keine Worte und fordert die Jünger nur auf, mit ihm an eine wüste Stätte zu gehen, ein wenig auszuruhen, ein wenig nachzusinnen. Bei Lukas wiederholt sich ein ähnlicher Vorgang mit der Aussendung der Siebzig. Auch diese kehren „mit Freuden“ heim und Jesus entfährt der Fluch: „Ich sah wohl den Satanas vom Himmel fallen als einen Blitz.“

Nach diesem neuen Schrecken beruhigt er sich hingegen sehr schnell. Er findet seine Geistesgegenwart und die Kraft zum Gleichnis mit erstaunlicher Sicherheit wieder und deutet die Freude der Siebzig dahin, daß ihre Namen dermaleinst in den Himmel geschrieben sein werden. Wie so oft ahnen die Jünger auch hier nicht, welche innerlichen Vorgänge die Seele des Heilands bewegen. Schon von Anfang an besitzt Jesus eine gewisse Scheu, sein Geheimnis zu enthüllen. Nach dieser Katastrophe wird er vollends zurückhaltend, verschlossen, einsam und vorsichtig. Nur ein Wort spiegelt seine neue Verfassung. Als er einsieht, daß das geschichtliche Ereignis, das ihn bestätigen soll, auf sich warten läßt, findet er in sich selbst den Gegenpol Gottes und zitiert das Wort, daß das Himmelreich nicht mit äußerlichen Gebärden kommt, sondern inwendig in uns ist.

In demselben Augenblick begreift er auch, daß die Drangsal ihn allein am Kreuze treffen wird. Vorher lebt er noch in der jüdischen Erwartung der irdischen Ablösung der Welt durch das königliche Reich des Vaters. Zunächst hat er keineswegs an seinen Tod gedacht, sondern an eine gemeinsame Auferstehung der Jünger mit ihm

nach der allgemeinen Drangsal. Aus diesem Grunde ist er so erschüttert, als das historische Geschehen ihn im Stiche läßt. Denn nicht für sich fürchtet er. Er kann sich fassen. Er vermag die tragische Verflechtung seines Schicksals durch den Tod am Kreuze zu lösen. Deshalb verliert er hierüber auch kein Wort. Aber es geht um den Glauben der Jünger. Diese Sorge bewegt ihn aufs tiefste.

Aus diesem sorgenden Grunde läßt sich die Stelle bei Cäsarea-Philippi erklären. Man muß sie nur richtig verstehen, nämlich nicht so sehr als apostolischen Auftrag an die Nachwelt, sondern als heimliche Prüfung. Nur durch die große Enttäuschung gezwungen tritt der Heiland aus seiner Zurückhaltung und Vorsicht hervor und forscht die Jünger aus, was sie denn nun eigentlich von ihm denken. Zum ersten Male prophezeit er ihnen sein Leidensgeschick und fordert den Trost der Treue.

Und Simon Petrus antwortet: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." Darauf kommt es Jesus von Nazareth an. Die feste Antwort beglückt ihn. Nach dem Ausbleiben der äußerlichen Bestätigung sind ihm diese Worte ein Widerhall der eigenen Gewißheit. So erwidert er: „Selig bist du, Simon Jonas' Sohn; denn Fleisch und Blut haben dir das nicht offenbart, sondern mein Vater im Himmel."

Auf diese Offenbarung hin gründet er die mystische Gemeinde der Jünger und belohnt das Vertrauen Petri durch die Schlüsselgewalt: „Du bist Petrus, und auf diesem Felsen will ich bauen meine Gemeinde, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen. Und ich will dir des Himmelreiches Schlüssel geben: Alles was du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel gebunden sein, und alles, was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein." Wie sehr es sich hier um eine Situation der engeren Gefolgschaft handelt, nicht um eine öffentliche Bestätigung, geht daraus hervor, daß Jesus seinen Jüngern verbietet, anderen zu sagen, er wäre Christus. (Matthäus 16, 20.)

Kurz darauf zeigt sich dann, daß er sich auch in Petrus getäuscht hat. Denn als er nach Jerusalem ziehen will, um sein Geschick zu vollenden, begreift Petrus ihn nicht mehr. Sehr schnell ist er aus der verzückten Überzeugung des Apostels in die kleinbürgerliche Furcht des Menschen zurückgefallen. Er versucht Jesus Christus, sein Leben zu schonen. Aber der Heiland muß ihm antworten: „Hebe dich, Satan, von mir! Du bist mir ärgerlich; denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist!"

In einem und demselben Augenblick erlebt der Messias Treue und Umfall, Glauben und Verzagen, Stärke und Schwäche, Mut und Ohnmacht des Apostels. Verbittert vermag er nur noch die Worte zu sprechen, daß jeder, der ihm nachfolgen will, sich selbst verleugnen muß. Mit einer skeptischen Frage schließt diese tragische und eindrucksvolle Stelle der evangelischen Offenbarung: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele?"

Jesus von Nazareth weiß, daß er seinen Weg allein zu Ende gehen muß. Auf die

Wachsamkeit der Jünger ist von nun an kein Verlaß. Gethsemane und Golgatha sind einsam und klagend in der heroischen Natur des gekreuzigten Heilands.

Es ist das unleugbare und große Verdienst Albert Schweitzers, auf alle diese Zusammenhänge hingewiesen zu haben. Albert Schweitzer hat uns den eschatologischen Sinn des Jesusproblems in einem ganz neuen Lichte gezeigt, er hat das herkömmliche Jesusbild vertieft und uns die Erschütterung der Passion wieder nahe gebracht. Aber er hat auch, wie Hans Blüher sagt, aus ihm einen gekreuzigten Narren gemacht, der an ein abenteuerliches Ereignis glaubt, das bis auf den heutigen Tag ausgeblieben ist. „So harmlose Menschen kreuzigt man aber nicht." (Hans Blüher, „Die Aristie des Jesus von Nazareth".)

In der Tat, im Leben und Opfer des Heilands geschieht mehr als ein tragischer Irrtum, als ein unnützer, erfolgloser, zeitgeschichtlicher Wahn. Wenn im Plan der Vorsehung die Passion überhaupt einen Sinn haben soll, an den wir glauben können, wenn das Christentum als Offenbarungsreligion seine volle Dauer behalten soll, so kann es sich nicht nur um einen bloßen psychologischen Fall handeln, um ein Mißverständnis Jesus' von Nazareth. Es muß ein metaphysischer Akt, ein übernatürliches geschichtliches Ereignis vorliegen, das die Himmelsgeschichte mit der Erdgeschichte verbindet und in dem Gott selbst die tragische Hauptgestalt ist.

Deshalb beweist auch die Deutung, die als eine der seltsamsten und verführendsten Hans Blüher dem Jesusproblem gegeben hat, die völlige Unzulänglichkeit der Psychologie, des göttlichen Geheimnisses habhaft zu werden. Nach Blüher hat sich Jesus zunächst genau an die Weissagungen der jüdischen Propheten im Alten Testament gehalten, er hat alle Vorschriften peinlich beobachtet, um den Bund mit Gott zu erneuern und das Messiasversprechen einzulösen. „Er ist wirklich der Meinung, daß, wenn alles programmäßig verläuft, ganz genau so wie die Propheten es geweissagt haben, dann das Reich Gottes sofort kommen müsse — vorausgesetzt immer, daß Gott zuverlässig ist; wie man weiß, irrte er sich in dieser Annahme. Die Worte am Kreuz lassen keinen Zweifel darüber." (Hans Blüher, „Die Aristie des Jesus von Nazareth".)

Hans Blüher bezeichnet diesen Vertrag mit Gott selbst als ein „Arrangement". Mehr als auf ein Rechenexempel läuft in der Tat diese künstliche Lösung nicht hinaus. Daß Jesus die Prophezeiungen der alten jüdischen Überlieferung auf seine Person bezogen hat, ist doch höchst erklärlich. Denn er lebt ja in diesem jüdischen Gesetz. Aber daß sein ganzes Schicksal nur ein programmäßiger Verlauf sein soll mit einer einzigen unbekannten Größe, nämlich Gott, eine Bilanz, die nicht aufgeht, erscheint oberflächlich.

Allerdings hat der Heiland am Kreuze die Worte gesprochen: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!" Aber im Lukasevangelium ist auch das andere

Wort verzeichnet: „Vater, in deine Hände empfehle ich meinen Geist". Bei Johannes spricht er, nachdem er den Essig genommen hat, die Worte: Es ist vollbracht". Aus der Leidensstelle am Ölberg geht ebenfalls hervor, daß Jesus trotz seines Irrtums das Gottesvertrauen nicht verliert, daß er seine Betrübung, seine Enttäuschung, seinen Mißerfolg überwindet, sich auch hier dem Notwendigen fügt und alles dem Vater anheimstellt. Vor solcher erschütternden Stunde der Qual und der Bangnis, der Erlösung und der Gnade versagen alle zweideutigen und spitzfindigen Versuche, Jesus von Nazareth nur als Wechsler zu deuten, der sich mit Gott in einem bestimmten Kontrakt befindet. Solche Versuche verkennen das tragische Lebensschicksal des Heilands, die Tiefe der Passion, in der Gott selbst sich den Menschen mitteilt. Das ist doppelt bedauerlich, weil gerade Hans Blüher ungleich tiefer und zwingender in das Geheimnis der Passion eingedrungen ist als die vielen biographischen Erklärer und Romanziers von heute (Emil Ludwig!).

Das haben wir schon gesagt: wäre Jesus nur das Muster und Ideal einer überragenden, makellosen Persönlichkeit, wäre er nur der Freund der Kinder, der Kranken und Armen, der fromme Hirt und der Lehrmeister der Schwachen, so wäre er bestenfalls ein sittliches Beispiel vom gleichen Range Buddhas oder Laotses, aber nicht der große Richter im Geschick der verfehlten und gnadenlosen Menschheit. Aber auch diejenigen Versuche, die geschichtliche Wirklichkeit des Zimmermannsohns aus der Geschichte zu tilgen, Jesus von Nazareth als einen Mythos darzustellen, erscheinen absurd. In den Evangelien Widersprüche nachzuweisen ist bequem. Es wird erleichtert durch das literarische Schicksal, das die Evangelien im Laufe der ersten christlichen Jahrhunderte erfahren haben. Für jeden sehenden Menschen steht jedoch die lebendige Einheit des Jesusbildes klar vor Augen. Die Kronzeugen für das große und bewegte Schicksal sind nicht auszulöschen. Selbst die Jesuslegenden bestätigen mehr als daß sie es verleugnen die Lebenswirklichkeit des Heilands. Will man sich aber durchaus darüber hinwegsetzen, daß Jesus Blinde, Lahme, Taube und Aussätzige heilt, Tote auferweckt, so bleibt als Wunder der Wunder das Evangelium selbst und jene spontanen Stellen der evangelischen Botschaft, die von der Rechtfertigung durch die Gnade handeln. Diese geistige Wirklichkeit kann man ebensowenig aus der Welt schaffen wie den Dichter Shakespeare, bei dem das Wunderbare ja auch nicht dadurch einfacher und erklärlicher wird, daß man seine Dichtungen Hintermännern wie dem Lord Bacon oder Ben Jonson zuschreibt.

Nach Cäsarea-Philippi wird der Heiland noch einmal gezwungen, Zeugnis von seiner Messiaswürde zu geben. Vor den Hohenpriestern und Hohenrichtern des Synedrions bekennt er auf die Frage, ob er Christus sei, nach den Worten des Matthäus: „Du sagst es", nach den Worten des Markus: „Ich bin's", nach den Worten des Lukas: „Ihr sagt es, denn ich bin's". In seiner lauteren Zucht, sich stets

selbst zu prüfen, hat Jesus von Nazareth dieses Zeugnis öffentlich gewiß nicht herausgefordert. Seiner ganzen Art nach ist es nicht geeignet, der Masse mitgeteilt zu werden. Vor den Jüngern offenbart er es, wie wir gesehen haben, nur im engsten Kreise als Probe auf ihr Gewissen und auf ihre Seligkeit. Vor dem Scharfgericht aber kann er nicht ausweichen. Und wenn er sich dazu versteht, sich selbst zu erhöhen, so geschieht es nicht aus Hoffart und Hochmut, sondern aus der Notwendigkeit der Passion Gottes im Menschen.

Deshalb ist auch die Deutung, daß Jesus von Nazareth in diesem Augenblick sich verschleiert hat, ein dialektischer Trugschluß, der nicht dem Heiland, sondern dieser Deutung zur Last fällt. Diese will sagen, daß Jesus sein Geheimnis der Neugierde der hohepriesterlichen Inquisitoren nicht zum Spotte geben wollte. Er habe gelernt, wie sie kasuistisch zu sein. Und deshalb habe er die Frage des Hohenpriesters: „Bist du Gottes Sohn?" mit einem unausgesprochenen Gedankenvorbehalt in den Mund des Fragestellers zurückgelegt: „Du sagst es" (also nicht ich!).

Der Sinn der Evangelien widerstreitet dieser gesuchten und künstlichen Auslegung. Aus der fortschreitenden Verstrickung des Heilands in sein Schicksal geht klar hervor, daß Jesus sein Geheimnis vor der dringlichen Frage des Hohenrates mit ehrlicher Überzeugung enthüllt. Nachdem er eingesehen hat, daß das geschichtliche Ereignis des Himmelreichs ihm nicht zu Hilfe kommt, nachdem er seinen Gottesbeweis im Inwendigen sucht, fügt er sich mit einer heroischen Überlegenheit in das Selbstopfer. Der Gegensatz in der Aussage vor den Jüngern und vor den Priestern besteht nur darin, daß Jesus weiß, eine wie andere Sprache er spricht und wie wenig dieser jüdische Gerichtshof in Wirklichkeit erkennt, worum es sich eigentlich handelt.

Einst besitzen auch die Juden lebendiges Gotteszutrauen, Gefühl für eine große und starke Majestät, die in naher Beziehung zu ihrem nationalen Schicksal steht. In den Psalmen und in den Propheten steigert sich dieses religiöse Empfinden zu einer großartigen Heilsgewißheit, die in der Verheißung des Messias bis auf die Tage Johannes des Täufers nachwirkt. Daneben geht jedoch ein Prozeß religiöser Entwöhnung. Der Verkehr mit Gott wird leichtfertiger, menschlicher, äußerlicher und billiger. Die Pharisäer schaffen eine reine Gesetzesreligion und geben das Beispiel eines Tempeldienstes, in dem Gott der Zeremonienmeister ist und die Priester seine Geschäftsträger sind.

Deshalb nennt sie Jesus unnützes Otterngeschlecht, verdorrte Früchte, Schausteller, die ihren Gefallen nur am Opferdienste, aber nicht an der Barmherzigkeit haben. Die Pharisäer haben den Sündenfall längst vergessen und das biblische Ereignis des Weltsturzes durch ein hochmütiges und überhebliches Selbstbewußtsein ersetzt. Sie betreiben eine rein kasuistische Gesetzesauslegung. Sie erleichtern die Ge-

bote der Thora, sie lehnen — im Unterschiede von der Sekte der Essäer höchst kennzeichnend! — die unbedingte göttliche Vorsehung ab und sichern sich für alles das die Pfründen ihrer geistlichen Gewalt.

Von jüdischer Seite – Josef Klausner – ist eine Ehrenrettung des Pharisäertums versucht worden. Man kann auch das verstehen. Denn mit einem gewissen Recht führt Klausner aus, daß die Pharisäer auf der strengen Betonung der Kultformen und auf der orthodoxen Auslegung des alten Gesetzes nur deshalb bestehen, weil sie den gefährlichen Prozeß der völkischen Zersetzung durch das Hellenentum aufhalten wollen und weil ihnen zur Zeit des römischen Imperialismus tatsächlich keine andere Zuflucht bleibt als die strenge Bewahrung der Religion.

Schon in der politischen Ohnmacht des ägyptischen Exils schließen sich die Juden zu einer Ghettonation zusammen und sammeln dadurch die Kräfte ihres Volkstums. Deshalb sind auch die Pharisäer der Römerzeit das eigentlich konservative Element der Nation. Sie sind die Lehrer des Alten Bundes, die verhärteten Theologen, die letzten Posten des Judentums im Kampfe um sein religiöses Dogma.

Was sie jedoch in der Weltgeschichte unmöglich gemacht hat, was sie als Heuchler, Frömmler und verstockte Scheinheilige kennzeichnet, ist ihr völliger Mangel an Erneuerung. Sie wollen einfach nicht mehr die Erlösung, weil damit die unerbittliche Frage der Gnadenwahl zusammenhängt, sie wollen einfach nicht mehr die geschichtliche Kraft der Offenbarung und die Nähe Gottes, sie sind im Innersten verkalkt, verschlossen, mißgünstig, furchtsam, reaktionär und daher unbarmherzig und knöchern. Als sie von Jesus ein Zeichen fordern, antwortet der Heiland, daß sie eines solchen nicht mehr wert sind. Nach ihren leeren Worten würden sie gerichtet werden. Nicht einmal das Wunder lohnt sich mehr für sie. Etwas Gutes aus dem Schatze ihres Herzens hervorzulocken, ist unmöglich. Das ist der scharfe Gegensatz der neuen Botschaft und des alten durchlöcherten Gesetzes.

Bei Markus und Lukas kommt die schöne Stelle vor, daß niemand einen Lappen von einem neuen Tuch auf ein altes Kleid flicken kann. Denn der neue Lappen reißt doch vom alten, und der Riß wird ärger. Jesus erkennt auch hier wieder mit seiner Klarheit und Schärfe den geistigen Zustand der Pharisäer: sie haben keine praktische Religion im Leibe. Sie sind Talmudisten, Theologen, Juristen, keine Menschen der ursprünglichen Tat und des gnädigen Glaubens. Es fehlt ihnen die Stimme der Gotteskindschaft. Sie behandeln spitzfindige Kultfragen, Seminarprobleme über die richtige Behandlung des umständlichen Gesetzes, aber sie dringen nicht mehr in den lebendigen Offenbarungswillen Gottes ein. An dieser starren Macht des jüdischen Dogmas ist der Heiland gescheitert. So erklärt sich nach den menschlichen und theologischen Umständen das Kreuz von Golgatha.

Die eschatologische Rechtfertigung des Heilands ist ausgeblieben. Das Gericht des Menschensohnes ist ins Unendliche verschoben. Durch alle Zeiten leuchtet jedoch

diese innere Freiheit und Überlegenheit des Christen vor dem Gesetz, die wunderbare Spannung, die Luther in seinem „Christlichen Adel deutscher Nation" aufgezeigt hat und die in Jesus von Nazareth zum Auftrag der abendländischen Geschichte geworden ist.

3. Die Quellen des Christentums und der Sinn der Geschichte

Die Erscheinung des Heilands tritt nicht unvorbereitet in die Welt. In der Vorgeschichte des Christentums finden sich Gedanken von der Auferstehung und von der Erlösung. Unsere Zeit hat über die Ursprünge der Gottesidee und über die Herkunft des Christentums Aufschlüsse gebracht, die einen Umsturz der bisherigen Religionswissenschaft bedeuten. Wir müssen diese Ergebnisse in großen Zügen streifen, weil sich zwingend ergibt, daß das Christentum in der Entwicklung des Menschengeistes zum Monotheismus keinen Anfang darstellt, sondern die Wiederkehr eines verschollenen Erbgutes.

Vor wenigen Jahrzehnten noch erklärte man den Ursprung der Religion aus dem Zauberglauben primitiver Naturvölker, aus der Vielzahl der Götzen und Fetische, aus der Furcht und dem Schrecken kindlicher Stämme. Erst eine stufenweise und fortschreitende Entwicklung sollte allmählich zu der reinen Vorstellung eines geistigen Wesens geführt haben. Heute liegen die Dinge nahezu umgekehrt. In der Fetischreligion sehen wir einen Prozeß der Entartung und des Verfalls, einen Absturz von der geläuterten Betrachtung eines absoluten Gotteswesens, eine Verfälschung und Versinnlichung der ursprünglich klaren Gottesidee. Führer dieses religionswissenschaftlichen Schrifttums ist der Wiener Universitätsprofessor Dr. P. Wilhelm Schmidt. Wie weit der katholische Gelehrte mit den Forschungen Herman Wirths übereinstimmt, erübrigt sich an dieser Stelle. Auch die Stichhaltigkeit der atlantischen Forschungen Herman Wirths steht hier nicht in Frage. Es kommt auf eine geistesgeschichtliche Gesamtschau, auf den Sinn und Zusammenhang unserer Entwicklung an. In diesem Sinne hat es eine geistige Notwendigkeit anscheinend gewollt, daß auch Herman Wirth auf seinem Gebiete vergleichender Sprachforschung von einer ursprünglich einheitlichen und geistig hervorragenden Kultur der nordisch-atlantischen Rasse ausgeht, die dem religiösen Tiefsinn eines lauteren Gotteswesens gewachsen ist. Erst später zeigt sich mit dem religiösen Verfall auch in der Schrift Entartung und Abstieg, ein Wandel von der geistig verstandenen Mitteilung der Himmelsrunen zum sinnlichen Notbehelf der Sprache.

Was lehrt uns Herman Wirth für das Jesusproblem? Der großartige Umriß des neuen, um nahezu zehn Jahrtausende zurück belichteten Weltbildes gibt Spuren und Aussichten von ungeahnter Sinnfälligkeit. Die Ursprache und Urschrift, die Herman Wirth in ihren Zusammenhängen über den ganzen Erdkreis

verfolgt, hat zu ihrem kultischen Ursprung das Gleichnis des Sonnenjahres, wobei die Sonne das Symbol des Gottessohns, des Trägers und Spenders des himmlischen Lichtes darstellt. Wohl verstanden — nur das Symbol, nicht ihn selbst! „Die atlantische Hieroglyphik und Kultsymbolik beruht auf einer Gottessonnenreligion, nicht auf einer Sonnengottreligion." (Herman Wirth, „Was heißt Deutsch?") Allein in dieser Unterscheidung tritt eine scharfe Klärung von Idee und Erscheinung zutage, die den Tiefsinn dieser verschollenen Kultur beweist.

Überraschend sind für uns die einleuchtenden Folgerungen, die sich aus dieser Deutung ergeben. Die Rune des Gottessohns, die Herman Wirth in der ganzen atlantischen Kultsymbolik, in den Schriftsystemen Arabiens, in den angelsächsischen Zeichen und in der vordynastischen Linearschrift Ägyptens belegen kann, geht sinnbildlich aus dem Ereignis der Sommer- und Wintersonnenwende hervor. Je nach der aufsteigenden oder absteigenden Jahreshälfte wird der Gottessohn und Lichtträger, auch der uranfängliche Eine und Erste genannt, mit erhobenen oder gesenkten Armen dargestellt. Sprachsymbolisch bedeutet das Zeichen der absteigenden Jahreshälfte im kleinsten Sonnenlaufbogen, die Todesschlinge des sterbenden Jahres in der Mitternacht und Mutternacht der dunklen Wiedergeburt —: „Höhle", „Grab", weil der Gottessohn sich zu dieser Zeit in das Mutterhaus, in den Mutterschoß, in die Mutterhöhle, in das Steingrab und in den „Fels" der wiedergebärenden Erde begibt. Die mutternächtliche Weihenacht ist also das naturverständliche Symbol der göttlichen Wiederkunft. Als Zeichen ist ihr der heilige Baum, der Weltenbaum oder der Jahresbaum mit dem Jahreskranz beigegeben.

Verschiedentlich ist auf die Ähnlichkeit Petri mit Kronos und Mithras als Schlüsselwalter hingewiesen worden. Mithras hat die Bedeutung des „Gottes aus dem Stein" (theos ek petras), der aus dem Felsen aufersteht und wiedergeboren wird. Es ist eine überall geläufige Darstellung in den Kultmalen des Mithras, die neuerdings durch die Ausgrabungen des germanischen Tempelbezirkes in Trier eine überraschende Bestätigung findet, daß „er in dem Sonnenlaufbogen den wintersonnenwendlichen Stier tötet, hinter ihm ein Fackelträger, der die Fackel verlöschend senkt, das sterbende Licht des alten Jahres, vor ihm ein anderer, der die neu entflammte Fackel emporhebt."

Dies ist nicht die einzige Stelle, die den Heiland in den Zusammenhang mit einer nordisch-atlantischen Urreligion rückt. Höchst aufschlußreich ist die Feststellung Herman Wirths, daß die Leidenszeit des Gottessohns vor der Wintersonnenwende liegt, wo sich sein sinkendes Jahresschicksal im Joch des kleinsten Sonnenlaufbogens erfüllt, „wo der Gottessohn im Windmonat am windbewegten Welten- oder Jahresbaum steht, den Gerstich in die Lanke, die Seite, erhalten hat, mit seiner eigenen Rune er selber sich selber geweiht." Dann wird er mit „Linnen und Lauch" in das Grabhaus, in das Mutterhaus der Erde gebettet, von wo er in ewiger Wieder-

kunft als „Licht der Lande" aufersteht. Der Zusammenhang mit der Passion von Golgatha, mit der Kreuzabnahme und Grablegung, mit den dunklen Wächtern des Felsengrabes und mit den lichten Engeln der Auferstehung des unverwesten Leibes steht klar vor Augen. Das Kreuz ist das naturverständliche Symbol der nordischen Gezeiten, das Jahresrad mit den Speichen von Nord und Süd und Ost und West. In diese Koordinate ist das heilige Jahr eingespannt, die den Menschen stets befruchtende Natur des Frühlings, Sommers, Herbstes und Winters. Opfer und Auferstehung des Lichtbringers am Kreuze sind zugleich Wurzel und Krone des Jahresbaumes, ewige Umkehr des Lichts in das Dunkel und des Dunkels in das Licht.

In das geschichtliche Christentum hat sich ein Abglanz dieser alten Vorstellungen gerettet. Dunkel spürt man noch in den Gnadenmitteln und Festen der Kirche den alten feierlichen Zirkel des Jahreslaufes, das Gleichnis des Lebens. Nur hat es sich in den vorgeschichtlichen Lebensformen um kein sakrales System gehandelt, sondern um einen geistig gedeuteten Naturzusammenhang, der die atlantische und die biblische Welt auf dem Wege über den ägyptischen Kulturkreis verbindet. Wenn zum Beispiel Leo Frobenius auf südafrikanischen Felsbildern eine symbolische Darstellung findet, in der eine Frauengestalt in der Wurzel eines Baumes ruht, der oben in eine Schlange endigt, so erinnern wir uns unwillkürlich an die Wirthsche Deutung des Jahresbaumes und des Jahreskreuzes: der Gottessohn als Träger des Lichtes muß die tödliche Windung der Schlange im Julmonat der Wintersonnenwende überwinden, um das Licht aus der Mutternacht der verfinsterten Erde wieder zu bringen.

Aus dem Gesamtverhalt ergibt sich für Herman Wirth als ergebnisreiche Feststellung, „daß ein uralter Glaube, der einst von Norden und Westen nach dem Osten sich verbreitet hatte, nach Tausenden von Jahren nun von dem Osten, von Galiläa und dem See Genezareth mit seiner alten Dolmenkultur wieder nach Westen und dem Norden wanderte in teilweise völliger Verwandlung und tiefgreifender Umgestaltung." Dadurch erscheint das Christentum in einem wesentlich anderen Lichte — nicht mehr als einseitige und ausschließliche Überfremdung Germaniens durch einen feindlichen Geist, sondern als Wiederkehr ursprünglicher und uralter Kultsymbole in verwandelter Gestalt. Das Licht des Kreuzes kommt als ahnungsvolles Erbgut zu den jungen Völkern des germanischen Nordens. Sie nehmen es überraschend schnell an als eine neue Form für ihr altes, wohlverstandenes und ewig waches Naturgefühl. Die Nachwirkung ist spürbar bis in die Zeiten der deutschen Mystik. Ebenso aber auch die Fälschung. Denn der nordischen Welt — das ist das Kennzeichnende — fehlt der Begriff der Sünde. An deren Stelle erscheint die Notwendigkeit des Schicksals, die Tragödie aus Schuld und der Gedanke der Wiederkunft.

Neben den lateinischen Zügen hat sich die germanische Eigenart des Christentums

stets behauptet. Für die nordische Natur gibt es weder den Bußbegriff der Selbstentwürdigung noch den Standpunkt des puren Nutzens. Das Gesetz, unter dem dieses Geschlecht antritt, ist das einer unerbittlichen Unentrinnbarkeit. Dieses Gefühl der Notwendigkeit hat mit einem falschen Fatalismus nichts zu tun. Im Gegenteil, es blickt mit lebhaften und mutigen Augen in die harten und schroffen Erlebnisse einer dramatischen Natur. Hinter verschlossenen und unbeugsamen Zügen verbirgt sich im Germanen eine heimliche Unverdrossenheit echten Humors, eine wunderbare Zähigkeit gesunden Lebenswiderstandes. Es handelt sich um dramatische Menschen, die sich mit ihrem Schicksal auseinander setzen und versöhnen, die sonst auf gar keinen Lohn hoffen, weder hier noch dort, sondern sich als einen lebendigen und organischen Teil des Allgeschicks fühlen.

Eine zweite Spur, die zu dem Gedanken der Erlösung führt, findet sich in der alten Welt vorbereitet. Die orphischen Legenden enthalten das Motiv der Erlösung in sagenhafter, verdunkelter, aber folgenreicher Gestalt. Der biblische Sturz der Engel kehrt hier als Sturz der Titanen wieder, die den Sohn des Zeus und der Persephoneia erschlagen und verzehrt haben. Zeus vernichtet die Titanen und formt aus ihrer Asche den Erdenmenschen, dessen Wesen nun ein Doppeltes enthält: den Anteil an dem Ebenbilde Gottes und den Fluch der Vermessenheit. Diese Sage hat insofern ihre außerordentliche Bedeutung, als hier Gott Zeus in eine leidende und tragische Beziehung zur Menschheit tritt. Es taucht der entscheidende Gedanke auf, daß die Zeugung des Menschen mit unverantwortlicher Schuld beladen ist und daß die Natur im Menschen nicht zu ihrer höchsten Eintracht mit Gott gelangt, sondern gerade in ihrer anspruchsvollsten Schöpfung sich mit sich selbst überwirft.

Diese Tragödie, die nicht nur die Tragödie des Menschen, sondern auch Gottes ist, findet in den alten pythagoreischen und orphischen Geheimlehren Anwendung auf den Erlösungsgedanken und auf die Askese. Die mythologischen Beziehungen jener Zeit sind trotz ihrer Mannigfaltigkeit ziemlich einheitlich. So verbergen sich die Novizen des griechischen Geheimkultes in einem Mantel, zum Zeichen, daß sie der Welt abgestorben sind. Anderswo begeht man ein symbolisches Begräbnis zum Zeichen der leiblichen Abschwörung und der geistigen Auferstehung. Ähnliche Einweihungsformen finden sich auf den Felsbildern, die Frobenius vom Cap bis zum Sambesi gesammelt hat.

Auch die apokalyptische Vision des Weltendes ist den griechischen Mysterien vertraut. Erst nach einer Zeit des Schreckens, der Angst und des Grauens tritt ein wundersames Licht hervor, das die Seligen und Erlösten bekränzt. Dieses Licht der Welt hat in der babylonischen, in der persischen, in der phönizischen, in der ägyptischen und in der indischen Symbolik überall die gleiche Bedeutung des Himmelsboten.

Solche Zusammenhänge werden heute um so deutlicher und zwingender, als Herman Wirth hierfür eine nordisch-atlantische Einheit und Herkunft nachgewiesen hat. Das Christentum steht, was heute nicht mehr gut zu bestreiten ist, im Rahmen eines großen internationalen nordischen Horizontes von symbolischen Kultzeichen, die alle auf das Erlebnis des Himmelslichtes hinweisen. Der bisherige Vorrang der biblischen Überlieferung und der Einfluß der jüdischen Welt wird durch diese Aufschlüsse auf das zeitgeschichtlich notwendige Maß begrenzt.

Zu den Quellen des Christentums gehört schließlich als dritte Spur die Welt der klassischen Philosophie, die in das Dogma der Kirche einmündet. Platon und Aristoteles haben aber dem Schicksal einer negativen Gotteserkenntnis nicht entgehen können. Erst im Christentum haben sie den Anschluß an die Deutungen der Offenbarung gefunden. An dieser Stelle zeigt sich der gemischte Charakter der christlichen Philosophie, die keine Einheit darstellt, sondern eine Mannigfaltigkeit philosophischer Lehren aus altem Besitz, verjüngt durch den Begriff der göttlichen Selbstdarstellung im Leiden und im Licht von Golgatha. Ebenso deutlich zeigt sich an dieser Stelle, wie wenig der stolze Rang der Philosophie begründet und verankert ist, wenn die lebendige Gottesanschauung und der Sinn der Geschichte fehlt. Das junge, unverbildete, aber gläubige Christentum überwindet die gebildete Welt einer verlebten Skepsis. Am Ende einer fast unausschöpflichen Reihe philosophischer Widersprüche steht in wehmütiger Umschattung Plutarch, der wahrhaft letzte Hellene, der letzte Traumdeuter des Orakels.

Bei einem geistesgeschichtlichen Rückblick muß den ersten christlichen Philosophen die Vorsehung Gottes in der Tat wunderbar erschienen sein. Denn wo immer sie sich in den Hauptwerken der griechischen Weisheit umsehen, überall finden sie Gedanken Gottes, überall spüren sie die Ahnung der Wahrheit. Und sie glauben, daß sie nun den Schlüssel zum Alphabet gefunden haben, um im Spiegel der menschlichen Vernunft die Ideen des höchsten Wesens nachzulesen.

So finden sie in Platons „Timaios" eine ausgesprochene Kosmologie, die die Welt als beseelte und vernünftige Einheit erklärt. Aus dem reinen und ungetrübten Sein der Gottheit tritt kraft der Allmacht und Güte das Bild der Schöpfung hervor. Sie deuten diesen Prozeß als Ausstrahlung und Einströmen Gottes in die Welt, damit sie – von ihm ergriffen – ihm ähnlich werde und seine Mannigfaltigkeit rühme.

Auch die Frage, die die ganze erste Zeit beschäftigt und Juden, Hellenen und Gnostikern Rätsel aufgibt –: wie durch die unsterbliche Gottheit sterbliche Wesen gebildet werden können, scheint bei Platon gelöst. Gott bedient sich bestimmter, untergeordneter Mittler, die das Diesseits mit dem Jenseits verbinden. Die so zum ersten Male gebaute Himmelsleiter wird später von den Erzengeln, Cherubimen und Seraphimen des katholischen Gnadenzeltes voll besetzt.

In der Stoa endlich finden sich die entscheidenden Begriffe der „Heimarmene" und der „Pronoia", des weltlichen Verhängnisses, des Fatums, der ursächlichen Notwendigkeit einerseits und der göttlichen Fürsorge, der guten und vernünftigen Ordnung andererseits, die alles in der Welt an seinen sinnvollen Platz gestellt hat. An und für sich stellt dieses stoische Weltgefühl im Rahmen der antiken Welt bereits eine Alterserscheinung dar. Denn der stoische Mensch findet sich mit seinem Geschick ab und begnügt sich in der Beschränkung. Erst im Lichte der christlichen Weltanschauung werden diese Gedanken des Alters zur Probe der Jugend. Denn der Christenmensch, der durch den Heiland einen übernatürlichen Zusammenhang mit Gottes Vorsehung hat, erlebt sein persönliches Geschick als geschichtlichen Auftrag, als heroische Notwendigkeit, über die auch dann nicht zu streiten und zu hadern ist, wenn Gott die größten Prüfungen und Leiden verhängt. Der christliche Mensch weiß, daß jenseits des irdischen Schicksals eine höhere Fürsorge für ihn waltet, wie sie Paulus in dem Satze ausspricht: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind."

Gerade dieser Nachsatz ist das Entscheidende. Denn er fügt zu dem Gedanken eines sicheren Gottvertrauens den geschichtlichen Auftrag hinzu, er berührt die Gnade, er gibt dem Geschick der gealterten Menschheit eine neue und junge Wendung. In dieser Auffassung liegt daher eine Kraft zum Widerstande und zur Überwindung, ein nie verzagender Trost, eine sittliche Tapferkeit, eine heroische Einstellung gegenüber jedem Verhängnis und jeder Prüfung, die Nietzsche am Christentum übersehen hat. Wenn er vom Typus seiner Jünger sagt, daß er ihnen über alles Maß Leiden, Verlassenheit, Krankheit, Mißhandlung, Entwürdigung, Selbstverachtung, ja Mißtrauen gegen sich selbst wünscht, weil dies das Einzige ist, „was heute beweisen kann, ob einer Wert hat oder nicht, – daß er Stand hält," so ist dies, so viel auch Nietzsche sonst gegen die Unterwürfigkeit und Unnatur der christlichen Moral gesagt hat, ein ausgesprochen christlicher Wunsch. Der Typus dieser Jünger hat in den Verfolgungen und Drangsalen der neronischen und decianischen Zeit bewiesen, was Nietzsche achtzehn Jahrhunderte später fordert.

Schließlich findet sich die später so auffällige Verbindung von Spekulation und Mystik in der gesamten jüdisch-hellenistischen Philosophie vorbereitet. Philon, der jüdische Alexandriner, ist der unselbständigste, aber umsichtigste und zweckentsprechendste Denker des ersten Jahrhunderts nach Christi Geburt. Es fehlt ihm nicht an architektonischem Geschick, wohl aber an Eigenart und Hingabe, um das Gebäude mit Leben zu erfüllen. Philon ist der Hauptvertreter der negativen Theologie, des jüdischen Eklektizismus, der Philosoph der zeitgemäßen Mode, die sich in Allegorien gefällt, jedoch an Ideen arm ist.

Für ihn ist Gott der Monarch an der Spitze des Weltsystems, jedoch so unnahbar,

so fern, unbekannt und unaussprechlich, so eigenschaftslos und jenseitig, so erhaben und einsam, daß kein irdisches Schicksal ihn berührt, keine Unreinigkeit des Weltstoffes ihn behaftet, kein Ton und Widerhall der klagenden Erde zu ihm dringt. Den Einzigen, den er aus seinem Wesen entlassen hat, um die Kräfte des Himmels und der Erde zu regieren, ist der Logos, der sich bei Philon aber keineswegs verkörpert. Philon lehnt die Messiasidee des Christentums, die Selbstoffenbarung Gottes im Menschensohn ab. Er findet von der negativen Theologie keinen Weg zur lebendigen Geschichte der Offenbarung. Er betrachtet den Werdegang der Welt wie einen logischen Prozeß. Ihm fehlt jede Leidenschaft für das dramatische Geschick, das zwischen Gott und Welt, zwischen Schöpfung und Erlösung waltet. Ihm fehlt das Christuserlebnis als Mittelpunkt der Weltgeschichte. Philon, aus priesterlich-rabbinischem Geschlecht, im diplomatischen Auftrag Vertreter der alexandrinischen Juden und ihrer Wünsche vor dem Kaiser Gaius, ist das beste Beispiel der seit Christus erstarrten Rasse jüdischer Nation.

Ist Gott der eigenschaftslose und weltentrückte Monarch, der absolute Begriff des erhabenen Nichts, wie vermag er dann die Quelle der Ideen zu sein, nach denen die Welt gebildet ist? Diesen Übergang findet der Alexandriner nicht. Wie soll er auch! Denn auf spekulativem Wege ist dieser Übergang weder zu suchen noch zu finden. Zu finden ist er nur auf dem Wege eines göttlichen Dramas, eines göttlichen Erleidens, einer göttlichen Enttäuschung am Werke des Menschen. Das aber setzt voraus, daß der Weltschöpfer auch der Welterlöser ist, jene Verbindung, die in Christus hergestellt worden ist und nur durch die Geburt der Tragödie im Schoße Gottes selbst erklärbar wird.

Philon beschäftigt sich mit dem Verhältnis des inneren und äußeren Logos. Der innere Logos ist gleichsam der Atem des Weltgeistes, der äußere Logos das gesprochene Wort. Das ist eine rein philosophische Einstellung, eine Problemfrage, die die Unschuld und Glut des ursprünglichen Glaubens schon hinter sich hat. An die Stelle der pfingstlichen Glut tritt langsam die fragende Erkenntnis, die geistige Bildung. Philon ist der Bildungstypus der damaligen Welt, er interessiert die alexandrinische Gesellschaft durch seine feinsinnigen Unterscheidungen, er unterhält zugleich sein Publikum durch die eigentümliche Schwärmerei seiner allegorischen Deutungen. In seiner Moral empfiehlt er die Laufbahn einer Persönlichkeit, die sich in die Ruhe der Betrachtung zu verlieren und im Mysterium des göttlichen Wahnsinns zu entflammen vermag. Der Modephilosoph des Alexandrinertums ähnelt durchaus dem Modephilosophen des alternden Europa, dem Grafen Keyserling.

Im dritten Bande seiner Denkwürdigkeiten gibt Fürst Bülow übrigens einen treffenden Vergleich der Zeiten und Personen, der das bestätigt. In einer Epoche beispielloser Untergangssehnsucht, vergötterter Zivilisation und vielseitiger, aber hoffnungsloser Skepsis, ermüdeter Eleganz und modischer Tagesweisheit zeigt Alexan-

dria das Bild einer angehäuften, jedoch zerstreuten Wissenschaft, die unmittelbar vor der Verödung steht. Bülow zeichnet die eigentümliche Wiederkehr der Zeitalter — Spengler hat auf diese Parallelerscheinungen aufmerksam gemacht — in einer kurzen Bemerkung über Walter Rathenau, die auch das Stichwort für Philon von Alexandrien gibt:

> In Italien ist noch das Andenken des Giovanni Pico della Mirandola lebendig, der in der Blütezeit der Renaissance lebte. Pico sprach Lateinisch, Griechisch, Hebräisch, Chaldäisch und Arabisch gleich geläufig. Er wollte die Philosophie mit der Religion, die aristotelische mit der platonischen Doktrin versöhnen und begründete seine Ansichten in einer Streitschrift mit 99 Thesen, den berühmten und gefürchteten conclusiones philosophicae cabbalisticae et theologicae. An solche Vielseitigkeit reichte Walter Rathenau nicht heran, aber er sprach gleich beredt und gleich gern über den ihm geistesverwandten jüdisch-hellenistischen Philosophen Philo aus Alexandria, wie über die letzte Börsenspekulation des Hauses Bleichröder, über eine technische Erfindung wie über ein Bild seines Vetters Max Liebermann.

Der Neuplatonismus, der sich in vielem mit dem jüdischen Hellenismus Philons berührt, hat die Lehre aufgestellt, daß die Allseele und die Phantasie des Menschen ihre höchste Glückseligkeit in der Muße der Betrachtung findet. Alles Handeln störe nur die Eintracht und Ruhe der „theoreia". So steht am Ende dieser ermatteten antiken Welt ein schöngeistiger Vernunftkult, untüchtig für das Leben, viel zu verfeinert für ein echtes Naturgefühl, viel zu unschlüssig für ein sittliches Opfer, ohne Verständnis für die großen geschichtlichen Spannungen, nicht unähnlich unserem Zeitalter, das vor gleichen revolutionären Entscheidungen steht, wie die Welt im ersten Jahrhundert nach Christi Geburt. Das Christentum hat damals diese Welt besiegt, weil es im Heilandserlebnis den positiven Beweis der Gottesoffenbarung und in Golgatha das Vorbild der selbstlosen Hingabe besaß.

Kennzeichnend für diese Zeitlage ist auch die innige Vermählung von Zweifel und Magie. Plutarch ist nicht der einzige, der eine prophetische Rolle spielt. Apollonius von Tyana beansprucht den gleichen Rang als begnadeter Seher und Magier. Seine Gestalt ist der Zeit bald zur Legende und zum Roman geworden. Wichtig ist für uns in diesem Zusammenhange auch hier die Trennung eines ersten vollkommenen Gottes von der Vielzahl niederer Götter. Apollonius sagt von dem unteilbaren Gott der absoluten Ferne, daß kein Name imstande sei, ihn zu bezeichnen, kein Opfer, ihn zu beflecken. Nur die schweigende Vernunft sammelt sich für ihn im Gebet. Neben dieser rein negativen Bestimmung Gottes steht jedoch die Duldung der Nebengötter und Dämonen, die ein Recht auf Opfer, Rauch und Anbetung haben.

Bei Plutarch kommt derselbe Zustand zum verzweifelten Ausdruck. Für ihn ist das Wesen der Gottheit vollkommen neutral. Weder das Gute noch das Böse kann

Ursache Gottes sein, weil er jenseits von Gut und Böse in eigenschaftsloser Majestät ruht. Die Kluft zwischen der Idee der vollkommenen, erhabenen Reinheit und der gemischten Welt ist so groß, daß auch Plutarch Dämonen einschalten muß, um überhaupt die irdischen Ursachen erklären zu können.

Auf ihn, der durch seine vergleichenden Lebensbeschreibungen berühmter Griechen und Römer unvergleichlichen Ruhm erworben hat, dem es um den Tiefsinn der Geschichte wirklich ernst ist und der als Spätphilosoph die Hintergründe des Schicksals im Traum deutet, ohne ein Psychoanalytiker zu sein, auf ihn, den Wissenden, muß dieser unüberbrückbare Dualismus von Gott und Welt hoffnungslos gewirkt haben. Sonst hätte er nicht mit guten Gründen eine Rechtfertigung des Selbstmordes gegeben, den er zwar nicht unter allen Umständen empfiehlt, den er aber doch zu Rate zieht, um sich aus dem Zwiespalt seiner verworrenen Theologie zu lösen.

Bei der Betrachtung der hellenistischen Philosophie darf gerade diese letzte Ausflucht der Skepsis nicht übersehen werden. Wie optimistisch wirkt unmittelbar daneben die Weltidee des jungen Christentums, das langsam anfängt, die paulinische Stimmung des Weltuntergangs zu überwinden. Das altgewordene Griechentum, auf seine Art auch eine Quelle des späteren Christentums, steht pessimistisch in einer verlorenen Welt, die erst durch Christus ihre Verheißung, ihren Sinn und ihre Blüte wieder erworben hat.

Durch diesen geistesgeschichtlichen und symbolvergleichenden Streifzug sind wir ganz von selbst wieder auf den ursprünglichen Mittelpunkt des Christentums geführt worden, auf das Ereignis von Golgatha. Herman Wirth klärt uns über viele Zusammenhänge auf. Aber er kann nicht den geschichtlichen Akt erklären, der in Golgatha zur Tat wird. Denn hier waltet etwas Unergründliches. Die Symbole, die Herman Wirth miteinander vergleicht, münden in Christus. Sie bekommen durch ihn ein neues Licht. Das Ereignis selbst jedoch ruht in den Rätseln Gottes und ist auf keinerlei Weise ableitbar. Die Geschichte spaltet sich hier, gibt ihre Offenbarung preis und stellt die Menschheit vor die Entscheidung. Dann schließt sich wiederum die Wunde der Passion. Das Licht Gottes tritt wieder in den Schatten der Menschheit. Der Sinn der Geschichte wartet immer von neuem auf die Auserwählten, die zur Gnade bestimmt sind, auf die Täter und Führer.

Daß mit dem Christentum etwas weltgeschichtlich Neues zum Ereignis wird, beweist der Gegensatz in der antiken Bestimmung des Menschen und im Gedanken der christlichen Gnadenwahl. Die alte Welt betrachtet die Erlösung rein vom Menschen aus. Der Büßer, der Asket muß sich bestimmter kultischer Vorschriften und Opferregeln bedienen, er muß sich gewissen Übungen unterwerfen, um der Erlösung teilhaftig zu werden. Gott an und für sich hat mit diesem Vorgang des Menschen gar nichts zu tun. In der griechischen Philosophie des Plato, des Aristoteles und der

Stoa ist er das weltferne, in sich ruhende, unbewegliche und gelassene Wesen, das Sein an sich, die Selbstvernunft und absolute Qualität jenseits aller stofflichen Bewegung und irdischen Verflechtung.

Bei den Christen dagegen – und das ist nun das Neue – stehen alle Dinge bei Gott und seinem Richteramt. Nicht umsonst heißt das Hauptwerk des hl. Augustinus „de civitate dei". Der Kirchenlehrer, der den Gedanken der Gnadenwahl am entschiedensten erfaßt hat, verkündigt auch die These, daß Gottes Majestät einen weltgeschichtlichen Anspruch besitzt, daß alle Dinge in ihm Herkunft, Gesetz und Recht finden. Das Ideal der göttlichen Allmacht besteht nicht nur in der Erhabenheit eines unbewegten und absoluten Wesens, ebenso wenig in dem schwärmerischen und völlig zerfließenden romantischen Begriff der Weltseele, sondern in der Autorität eines gebietenden Gesetzes auf Erden, in dem alle Macht und Gewalt begründet ist. Der Gott der Christenheit ist nicht der deistische Gott der englischen Puritaner und der starre Gott der jüdischen Religion, der seine Schöpfung in ihrem Mechanismus einfach weiter rollen läßt, auch nicht der Gott der Pantheisten, die in Werthers Leiden und in des Knaben Wunderhorn schon das göttliche Allwesen im Busen verspüren. Der Gott der Christenheit ist der lebendige Gott der Geschichte, gleich fern wie nah in der geheimnisvollen Hut des Tabernakels, der Gott, der in Golgatha zum Sinn der Welt geworden ist.

Die Natur des christlichen Gottesbegriffes ist also aktiv. Daher gehört zu ihm die Lehre von der Gnadenwahl. So verschiedene Auslegungen und Deutungen sie auch später gefunden hat, um dem unbarmherzigen Gedanken die Spitze abzubrechen, weil er droht, sich gegen die Kirche selbst zu wenden, die Gnadenlehre ist doch der eigentliche Kernpunkt des Christentums. Sie ist es gewesen, die das Kreuz zum Siege über alle Völker der untergehenden Welt geführt hat, die auch die Germanen gereizt hat, nicht der Gedanke der Sündenvergebung, der nur die Masse der Laien berührt.

In ihr liegt auch der reformatorische Charakter der christlichen Religionsgeschichte begründet. Denn erstens ist sie die einzige Waffe gegen ein billig gewordenes weltliches Kirchenchristentum, das die Gnadenmittel mißbraucht und verscherzt, das Seelenheil korrumpiert und sich die Werke der Erlösung anmaßt. Und zweitens ist sie immer wieder ein ursprünglicher und besonderer Gottesansporn für die christliche Bewegung aller Zeiten. Sie verjüngt immer wieder die religiöse Kraft und die felsenhafte Gewißheit des Glaubens. Unter ihrem Zeichen kämpfen Augustinus, Luther, Cromwell, Gustav Adolf und Friedrich der Große. Sie ist die Bürgschaft des Adels, sie ist ein aristokratischer Gedanke, der die Geschichte vorwärts treibt, die Menschheit sondert und das Gefühl für Rang und Haltung wachruft.

Deshalb ist die Gnadenlehre nicht dringend genug zu betonen und zu beweisen. Von ihr hängt die geistige Bewegung zweier Jahrtausende ab, an ihr zersplittert sie

in der Wende der mittelalterlichen und der neuen Zeit. Im Kampf zwischen Kaiser und Papst geht es um die Gnade der höchsten geschichtlichen Berufung. Nur die Gegner können sich messen, die sich in der Gnade fühlen. Sie ist das eigentliche Drama in der Geschichte des menschlichen Bewußtseins. Überall begegnen wir ihr – im Streit der Dogmen und in den beispiellosen Kämpfen der Epochen. Das Geschick der Reformation und der Gegenreformation ruht einzig und allein in dieser Frage, die sich der menschliche Geist gestellt hat, um sein Verhältnis zu Gott, um die Wurzel seines Auftrages zu klären. Alle scholastischen Kämpfe der Schulen und Universitäten hierüber führen unmittelbar auf die Schlachtfelder der Glaubenskriege.

Auf diese Weise allein begreifen wir die geschichtliche Stunde von Golgatha und den Durchbruch der Vorsehung. Alle Weltreligionen zuvor bleiben schließlich bei der Selbstgenügsamkeit der einzelnen Person stehen. Die Vorschriften der chinesischen Religion beziehen sich auf die Selbstvervollkommnung des Menschen. Die indische Religion bemüht sich um das Ideal des Asketen, der sich im Reinigungsprozeß der Seelenwanderung von allen Verflechtungen des irdischen Leibes zu befreien sucht, um in die Welt des reinen, absoluten, geistigen Seins aufzusteigen. Selbst die griechische Religion, die das Leid der Schuld und die Tragik des heroischen Schicksals in ihren dichterischen Schöpfungen und klassischen Höhepunkten wohl begriffen hat, ermattet schließlich im stoischen Ideal der ausgeglichenen, gelassenen, in Seele und Körper gleich trainierten Persönlichkeit.

Alles das sind ruhende Ideale, Statuen von Halbgöttern, die aus ihrem irdischen Schicksal befreit sind. Den Sinn der Geschichte begreifen alle diese Götterbilder, die sich der Mensch macht, nicht. Sie haben den Geist erhabener Ruhe und klassischer Verklärung. Aber ihre Schönheit wird von den fatalistischen Zügen des Verfalls gezeichnet. Darum werden sie auch zu den Ruinen der Geschichte. Man braucht nur die schweigende, in das Nichts der Weltruhe starrende Majestät eines Buddha mit den Wundmalen eines Kruzifixes zu vergleichen, um den Unterschied und Vorrang des Christentums vor allen anderen Religionen herauszuspüren.

Deshalb bringt Golgatha die Geschichte in Bewegung, in Zwiespalt, in Auseinandersetzung und in schöpferischen Kontrapunkt. Deshalb ist Jesus das Sinnbild, das Ereignis der lebendigen, geschichtlichen Gottesgegenwart, die seit der jüdischen Genesis des ersten Buches Mosis in leerem Kult entzaubert und erstarrt war. Er hat die bewegenden Kräfte der Natur wieder zum geschichtlichen Aufriß gebracht. Zwar ist seine Lehre vom nahenden Himmelreich ein Irrtum gewesen. Und als Messias hat er sich dafür kreuzigen lassen müssen. Aber das metaphysische Ereignis der Menschwerdung Gottes ist lebendig geblieben und hat die Geschichte fortan in eine höhere sakramentale Beziehung zur Himmelsgeschichte gebracht.

Wie Jesus von Nazareth die Lehre vom Himmelreich ursprünglich aus der

messianischen Verkündigung des Alten Testamentes herleitet, um seinen geschichtlichen Anspruch anzumelden, wie er die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe auf die Welt der Bergpredigt überträgt, so übernimmt er auch die Lehre vom Sündensturz und Abfall der Menschheit aus den biblischen Büchern der jüdischen Religion. Schon das ist wichtig, daß er die Wucht dieses Urereignisses – die Austreibung aus dem Paradiese – im Empfinden der Menschheit wieder wachruft. Aber er fügt den entscheidenden Gedanken hinzu, daß die Erlösung nur für einige Wenige in Frage kommt, die kraft der Gnade berufen sind. Für ihn gibt es keinen andern Ausweg aus dem stumpfen Gangwerk der priesterlichen Sündenverbote, die sich nur immer auf äußere Werke, nie auf das innere Ansehen der Person gründen.

Klarer als aus den synoptischen Evangelien geht aus Johannes dieser metaphysische Auftrag des Heilands hervor. Bei ihm tritt der Gottessohn nicht unter die Menschen, um die Sünden zu vergeben, sondern um sie zu offenbaren! Welch Unterschied zur jüdischen Religion! Ein Teil der Menschheit ist von Anfang an in Christo, in der Eintracht und Liebe mit Gott. Der andere Teil hat diese Herkunft verscherzt und ist zur Untreue der Welt abgefallen. Der Heiland bezeichnet seine Botschaft auf Erden geradezu als Gottesurteil: „Wenn ich nicht gekommen wäre und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde, nun aber können sie nichts vorwenden, ihre Sünde zu entschuldigen ... Hätte ich nicht die Werke getan unter ihnen, die kein anderer getan hat, so hätten sie keine Sünde; nun aber haben sie gesehen und hassen doch beide, mich und meinen Vater.“ (Johannes 15, 22 und 24.)

So wird die Lehre von der Gnadenwahl zu einem Prozeß der Naturgeschichte. Unerbittlich kennzeichnet sie die Menschheit als einen Mißerfolg, als einen hoffnungslosen Massenbestand, der vom Schicksal rücksichtslos gesiebt werden muß. Diese Enttäuschung am Wurf der Menschengattung ist der eigentliche Anlaß der göttlichen Offenbarung und Rechtfertigung zum Eingriff der Gnade. Nach dem unwiederbringlichen Verlust der Menschheit aus dem ursprünglich gedachten Zustand des Paradieses gibt es für Gott kein anderes Verhältnis zur Menschheit als das der Auslese. Unter der Masse der Zufälligen werden einige ausgezeichnet, um durch den Adel ihres Verdienstes, um durch den Auftrag der Geschichte die Natur aus ihrem eigenen Zwiespalt, aus ihrer eigenen Mißgeburt zu befreien, mit der ursprünglichen Idee und dem geplanten Ebenbilde Gottes im Menschen zu versöhnen. Das ist das ganze Geheimnis der christlichen Geschichtsphilosophie, wie sie Johannes der Evangelist ausgesprochen hat.

Die Entwicklung der Kirche ist dadurch gerichtet. Sie mutet uns zu, den Tod des Heilands am Kreuze als einen Freibrief und als ein Lösegeld für die Sünden der Welt zu betrachten, die durch dieses Opfer entsühnt und getilgt sind. Das ist die Umkehr der aristokratischen Heilandslehre in eine demokratische Diktatur, in eine Laiendiktatur gegen den höheren Typus des geschichtlichen Menschen. Nur für die

Jünger und für die Gemeinde des hl. Geistes kann Golgatha gedacht worden sein, als ein Versuch, die verunglückte und verstockte Menschheit auf den Rest hin zu prüfen, der in der Gnade bleibt. Hans Blüher hat in seiner „Aristie des Jesus von Nazareth" die ganze Schärfe dieser Heilandsmission gekennzeichnet:

> Es ist ein empörender Gedanke, daß der Tod eines Halbgottes, der wahrlich aus anderen Gründen geschah, als jene rabbinischen Kunststücke darzutun vermögen, nun gar noch die Wirkung haben soll, daß jeder Beliebige, der daran „glaubt", versöhnt wird mit Gott, dazu selig wird, aufersteht und ins ewige Leben kommt. Das aber ist die eigentliche Christenspekulation, die vom Apostel Paulus begründet wurde. In Wahrheit ist es umgekehrt: die Menschheit wird dezimiert werden; nicht möglichst Viele, sondern möglichst Wenige werden durch die Drangsal kommen, und der Rest geht unter.

Das ist die Deutung der Heilandslehre, die die Lehre der Gnadenwahl in den richtigen Mittelpunkt stellt und mit dem Sinn der Weltgeschichte übereinstimmt. Ich darf mich an dieser Stelle auf meine „Magie der Weltgeschichte" berufen. Hier herrscht ein deutsches Einverständnis.

Noch in der Lehre von der Dreieinigkeit zeigt sich der aktive Geist des Christentums. Freilich muß man bedenken, daß sich diese theologische Rätselfrage immer mehr von dem ursprünglichen Vater-Sohn-Drama entfernt und aus dem Geschick der Offenbarung einen logischen Vernunftschluß macht.

Bei Jesus von Nazareth selbst ist das Verhältnis von Vater und Sohn ein Zustand besonderer Innigkeit und Berufung. Der Charakter seiner Sohneswürde ist den Menschen gegenüber streng und gerecht, dem Vater gegenüber zutraulich. Der Sohn weiß, daß Gott im Menschen sein verlorenes Ebenbild wieder sucht und gleichsam in einer mystischen Begegnung und Kommunion – der Liebe Gottes zu den Menschen und der Liebe des Menschen zu Gott – nach der ursprünglichen Einheit zurück verlangt, die durch die Mehrzahl der Menschengattung verscherzt worden ist. Diese Mehrheit kann nicht zur Seligkeit heimgeführt werden. Der Sinn der Menschwerdung Gottes aber ist es, daß die Minderheit des Adels zu ihrer Vollendung gelangt.

Dieses polare Verhältnis hat der Heiland in allen seinen Worten auf die einfachste und deutlichste Formel gebracht. Auch im Stil der Sprache zeigt sich hier ein offensichtlicher Unterschied. Man vergleiche nur die Worte Pauli, die Unrast und Ungeduld, die Hast und das Drängen seiner Rede mit der wunderbaren Klarheit und Einfalt, mit der gelassenen Ruhe und lauteren Bewegung des Herzens im Gebet des Heilands. Paulus eifert, der Heiland betet.

Die in der Natur des Menschensohns enthaltenen geistigen Anlagen werden nun allmählich von der dogmatischen Theologie ausgebeutet. Darin besteht die religions-

geschichtliche Entwicklung des Abendlandes. Wobei immer die Gefahr bleibt, daß die ursprüngliche Einheit verloren geht, das Band der Kommunion zerrissen wird und das unmittelbare Vertrauen, das Empfinden für die göttliche Fügung durch die Künste des Verstandes zerstört wird. Dieser Zustand ist in der Christenheit sehr bald erreicht. Nicäa ist der erste, weithin sichtbare, diktatorische Einschnitt des Dogmas in das Leben des Glaubens. Das Verdienst des hl. Augustinus und seine fortzeugende Gegenwartsbedeutung besteht gerade darin, daß er innerhalb des Dogmas seines lebendigen Glaubens voll ist, die Kirche durch die Religion überwindet und unser Herz anspricht. Ähnlich liegt der Fall in der mittelalterlichen Scholastik und in der an ihrem Ende folgenden, aufrüttelnden Glaubensgewalt Martin Luthers.

Spaltung zwischen Herz und Verstand, zwischen Vertrauen und Dogma, zwischen Glauben und Wahrheit entsteht immer in dem Augenblicke, wo sich geschichtliche Ereignisse zu organisieren beginnen. Das ist das Verhängnis jeder geistigen Entwicklung. Die Ereignisse, auf die sich die Geschichte bezieht, klingen langsam ab. Es bleibt der Schimmer der Legende. Schließlich vergeht auch dieser in den Zeitläuften. Der Rest ist dann die rechtgläubige Haltung, das Kommando der kirchlichen Vernunft.

Der Eingriff der Stunde und das heimliche Geschick der Zeitwende vollzieht sich immer in der Ahnung. Das Bewußtgewordene aber wahrt Abstand und gerät in die Scylla und Charybdis von Zweifel und Orthodoxie. Jesus von Nazareth hat auch darum gewußt. Er hat der Nachwelt kein Zeugnis überliefert und keines seiner Worte aufgeschrieben!

Allein aus dem Bewußtsein des Dogmas, aus dem Vernunftstreit entstehen Völkerkämpfe. Während des ersten Jahrhunderts, in dem das Christentum noch stark an seinen provinzialen, palästinensischen Ursprung gebunden bleibt und nur Paulus und Johannes in Berührung mit dem griechischen Geist kommen, sind Diskussionen nicht notwendig. Sie setzen erst im zweiten Jahrhundert ein, als es darauf ankommt, sich in der alten Welt über die Bedeutung der neuen Religion zu verständigen.

Von hier an datieren die großen Kompromisse mit der hellenistischen Philosophie, die Spekulationen der Gnostik, die ersten „Systeme" und die praktischen Lebensregeln der Askese. Das Herz des Glaubens wird zum Dogma der Wahrheit. Ein entscheidender und verhängnisvoller Prozeß, der aber nicht ausbleiben kann. Das subjektiv so starke Gefühl der abgründigen Gotteserfahrung wird im zunehmenden Maße zum Gegenstand einer „vernünftigen" Gotteserkenntnis, zur Anerkennung einer bestimmten Lehre. An die Stelle der Gnade tritt die Richtschnur, an die Stelle der Überzeugung aus Inbrunst das Verhalten nach besonderen Vorschriften. Es entwickelt sich allmählich ein Programm. Die christliche Bewegung gerät in die Epoche der Selbstprüfung ihrer geistigen Grundlagen. Der fließende Strom wird

kanalisiert. Die Beziehungen zur antiken Philosophie werden aufgenommen. Das Problem von philosophischer Frage und religiöser Antwort taucht empor. Die geistigen Ansprüche Augustins und Thomas von Aquins – Anfang und Ende des Kirchengeistes – heben sich langsam vor dem Hintergrund der Dogmengeschichte ab. So erklären sich unvorstellbare Heftigkeit und beispielloser Fanatismus der Glaubenskämpfe oft nur aus einem einzigen strittigen Satz des Evangeliums, aus einer einzigen scharfen, jedoch folgerichtigen Wendung des Gedankens, der zum Dogma erstarrt ist.

Schon die ersten christlichen Jahrhunderte sind ein Beispiel für den Widerstreit der beiden entscheidenden Christologien – der adoptianischen, nach der Jesus von Nazareth der makellose Mensch ist, den sich Gott für seine Offenbarung erwählt und nach seinem Tode am Kreuz zu sich erhoben hat – und der pneumatischen, nach der der Sohn als himmlisches Geistwesen im Vater von Ewigkeit her wohnt. An diesen Glaubensgegensatz heften sich die Kämpfe zwischen Arianern und Athanasianern. Es handelt sich nicht nur um eine Seminarfrage, sondern um eine weltgeschichtliche Auseinandersetzung. Die Chronik der aufgewühlten Völkerwanderungszeit zeugt davon, daß es hier um den ersten religionsgeschichtlichen Austrag und Zusammenstoß zwischen Germanien und Rom geht.

Die römische Auffassung hat den Sieg davon getragen. Warum? Sie bietet am besten die Möglichkeit, in den neuen Heilsplan die Weissagungen des Alten Testamentes einzuordnen. Rom hat hier von neuem seine alte Kraft bewiesen: das Einzelne, das Einmalige auf das Allgemeine zu beziehen und den Vorfall von Golgatha in sein großes System einzubauen. Rom betrachtet mit lächelnder Überlegenheit die Religionsstreitigkeiten unter den Judensekten. Als jedoch das Christentum droht, das Imperium zu sprengen, gelingt es dem römischen Geiste zum zweitenmal, sich der Krise zu bemächtigen und seine drei Haupttugenden auf die Kirche zu überpflanzen:

1. Logisch klare Gliederung.
2. Gefühl für Tradition.
3. Imperialistische Weltherrschaft.

Noch die Ratschlüsse des Himmels werden zum bürgerlichen Gesetz und zum kirchlichen Recht Roms gemacht!

Die adoptianische Christologie hat, wie Harnack in seiner Dogmengeschichte mit Recht sagt, dem Selbstzeugnis Jesus' von Nazareth am meisten entsprochen. Vom theologischen Standpunkte aus fehlt ihr jedoch der Zusammenhang der Himmels- und der Naturgeschichte, die Reflexion auf das Verhältnis von Gott und Mensch. Darum erobert sich allmählich die pneumatische Richtung die Zukunft.

Die adoptianische Richtung ist ihrer Natur nach passiv. Sie erhebt ein einzelnes, schließlich zufälliges Ereignis nachträglich in den Himmel. Die pneumatische Rich-

tung dagegen ist aktiv. Sie überträgt das innere Gesetz Gottes auf das Geschick der Erde.

Nur das Aktive entscheidet den Sinn der Weltgeschichte.

Daß sich eine solche, vom Allgemeingültigen auf das Besondere, vom Gottesbegriff auf das Menschengeschlecht abzielende, scholastische Theologie in Widerspruch mit der Heilandsgeschichte bewegen muß, ist unausbleiblich. Jede Gottesspekulation, in deren Mittelpunkt an Stelle der Gnadenwahl die Sündenbekehrung steht, vergewaltigt das Zeugnis der irdischen Erscheinung und Offenbarung des Menschensohns.

Naturgemäß tritt das besonders da in Erscheinung, wo die katholische Theologie behauptet, daß sich Jesus als Gottes geoffenbarter Sohn nicht irren konnte. Das Konzil von Chalcedon im Jahre 451 erhebt das Doppelwesen Christi zum Dogma —: ein gottgleicher Mensch und ein menschengleicher Gott. Auf diese Weise sind die Leiden und Sorgen, die Folter und Tränen, die der Heiland am Ölberge und auf Golgatha wirklich erlitten hat, in der Natur des Menschensohnes begründet. Was von diesem Standpunkte aus jedoch unerklärlich bleibt, ist die Tatsache, daß sich Jesus an einer bestimmten Stelle seines Lebens über den eschatologischen Sinn des Weltendes und über den nahen Zeitpunkt des Himmelreichs getäuscht hat.

An dieser Stelle sieht man sehr deutlich, wie starr das Dogma schon geworden ist. Aus dem Verhältnis von Gottvater und Menschensohn ist ein dialektischer Prozeß nach scholastischer Methode geworden. Das tragische Lebensschicksal des Menschensohns hat seine ergreifende Macht auf die Herzen verloren. Es ist in Begriffe aufgelöst. Und darüber kommt das lebendige Verhältnis der innigen Gottesverbundenheit und Gottestreue des Heilands zu kurz.

Im übrigen spricht auch hier das Zeugnis des Nazareners die volle Wahrheit. Hinsichtlich des Himmelreiches sagt der nach der Aussendung der Jünger sehr vorsichtig gewordene Heiland, daß niemand von dem Tage und von der Stunde weiß, da Himmel und Erde vergehen werden, auch nicht die Engel am Thron, selbst nicht der Sohn, sondern allein der Vater. (Markus 13, 32.) Der Sohn lehnt also in seinem irdischen Schicksal die göttliche Eigenschaft der Allwissenheit für sich ab. Er ist bescheidener als die Theologen.

Das ist das rührende und gläubige Verhältnis des Sohnes im Erziehungsplane des Vaters, von dem er nicht weiß, was er bezweckt, von dem er nur weiß, daß er gut und notwendig ist. In diese Notwendigkeit ergibt sich Jesus von Nazareth mit Zuversicht und demütiger und tröstlicher Gewißheit am Ölberge, als er den Kelch der Leiden nach dem Willen des Vaters bis auf die Neige leert. Jesus von Nazareth entspricht ganz genau dem heroischen Ideal des Menschen, der seinem Schicksal gewachsen ist und der ihm aufgetragenen Probe Stand hält.

Deshalb wird mit menschlichen Maßen der Vorgang der Selbstopferung Gottes und das Ereignis seiner Menschwerdung niemals enträtselt werden können. Diejenigen, die da fragen, warum Gott keine andere Möglichkeit zur Verfügung hat, die Waage zwischen Gnade und Schuld zu halten, als den Weg der Selbstkreuzigung, warum sich die göttliche Offenbarung ausgerechnet an das Schicksal eines Menschen heftet, der in verkannter Gestalt durch die Flecken Judäas zieht und mit Verbrechern und Schächern am Kreuze büßt, warum der geschichtliche Akt zum Beispiel nicht an Sokrates vollzogen wird, dessen Lauterkeit und Standhaftigkeit der des Lehrers von Nazareth mindestens gleich kommt – alle diese verstehen nicht den geheimnisvollen Einsatz der Geschichte, die jeder menschlichen Berechnung spottet. Die metaphysische Absicht eines bestimmten geschichtlichen Ereignisses bleibt immer verborgen. Kein Mensch hat und wird das Gesetz der Natur- und Himmelsgeschichte je ergründen können, weil das Gottesurteil eine andere Perspektive hat und aus einer höheren Ebene fließt als die menschliche Erkenntnis.

Geniale Naturen werden sich daher immer der geheimen Ordnung anvertrauen und sie werden niemals verlassen sein – im Gefühl der Notwendigkeit, in der Zuversicht der Geduld, in der Passion des Schicksals. Das zeichnet sie vor jenen verdienstlosen, unzulänglichen, eiligen, hastigen und ruhmfertigen Naturen aus, die an Gelassenheit verscherzen, was sie nun durch den Erfolg ihres Ehrgeizes wett machen wollen. Jene sind auf das Unendliche gerüstet, diese auf das Endliche. Hinsichtlich dieses Rangunterschiedes wirkt die Gnade innerhalb der Weltgeschichte mit äußerster Feinheit, mit haarscharfer und unerbittlicher Gerechtigkeit. Hier wird nichts geschenkt, kein Titelchen vergeudet, aber auch nichts verfälscht.

Auf eine unvergleichliche Weise hat Augustinus die Torheit derer zurückgewiesen, die da sagen:

> Konnte Gottes Weisheit die Menschen nicht anders erlösen, als daß sie das Menschliche annahm, daß sie von einem Weibe geboren wurde und von Sündern alle jene Leiden erfuhr? Denen sagen wir: gewiß konnte sie's, aber hätte sie anders getan, so hätte gleicher Weise auch dies eurer Torheit mißfallen. Denn wenn es den Augen der Sünder nicht erschiene – dieses ewige Licht meine ich, das mit dem Auge des Innern gesehen wird – so wäre es für den getrübten Geist der Menschen nicht zu sehen. Nun aber, da es in Sichtbarkeit uns zu lehren sich gewürdigt hat, um uns für das Unsichtbare zu bereiten, nun mißfällt es den Stoffverfallenen, weil es keinen goldenen Leib gehabt, mißfällt es den Schamvergessenen, weil es vom Weibe geboren ward (denn solche nehmen argen Anstoß daran, wenn Frauen empfangen und gebären), mißfällt es den Hochfahrenden, weil es geduldig Schimpf und Hohn auf sich genommen, mißfällt es den Lustmenschen, weil es gekreuzigt ward, mißfällt es den Feigen, weil es gestorben ist.

Die Quellen des Christentums fließen also zusammen aus den vorbereitenden

Ahnungen der Auferstehung und der Erlösung. Der Sinn der Geschichte aber tritt einmal in Erscheinung durch das Ereignis von Golgatha.

Nikolaus Berdjajew hat dieses Mysterium Christi in seinem Buche „Der Sinn der Geschichte" wundervoll begriffen. Auch er bestreitet auf das allerentschiedenste die dogmatische Lehre von der unbewegten und teilnahmslosen Natur der Gottheit, er empfindet sehr fein, in welchem klaffenden Widerspruch die Scholastik zur christlichen Lehre der Dreieinigkeit steht. Denn die Dreieinigkeit ist das Sinnbild der freien und schenkenden Liebe Gottes, die sich aus der erhabenen Ruhe in das Weltleid verstrickt und in Golgatha zutage tritt. Daher ist Christus der absolute Mensch, der Gottes- und Menschensohn, „der im Zentrum sowohl der himmlischen als auch der irdischen Geschichte steht. Er erscheint als das innere geistige Band dieser zwei Geschicke. Außerhalb seiner ist das Band zwischen Gott und der Welt, zwischen der Vielheit und dem Einen, zwischen der Weltwirklichkeit, der menschlichen Wirklichkeit und der absoluten Wirklichkeit unfaßbar. Die Geschichte ist nur deshalb, weil in ihrer Herzmitte Christus steht."

So hat das Christentum einen Vorzug vor allen philosophischen Spekulationen der alten Welt. Es bietet die Tragödie Gottes in Menschengestalt, es überwindet nicht nur geistig, sondern leibhaftig die Spannung von Himmel und Erde, von Diesseits und Jenseits, von Schuld und Gnade.

Die Juden betrachten diesen Prozeß immer nur als Ablösung des irdischen Lebens durch die jenseitige Herrlichkeit. Ihr imperialistischer Traum wird zur Vision des künftigen Himmelreichs. Bei den Christen aber tritt an die Stelle eines rein zeitlichen Prozesses der allgegenwärtige Vorgang der göttlichen Auslese. Gott ist die gelassene Ruhe in sich selbst und der erhabenste Sinn der Vollkommenheit. Zu gleicher Zeit ist er aber auch das bewegende, das dramatische, das sich selbst erleidende Prinzip, die Richtschnur der Welt, der Kontrapunkt des Guten und Bösen, der Konflikt der Entscheidung, die den Menschen gestellt ist.

Die Lehre Jesus' von Nazareth, die sich zuerst auf die Erwartung des nahenden Gerichtes bezieht, hat eine Korrektur erleiden müssen. Die Vergeltung, die Bilanz der Welt beruht nicht im Tage des Jüngsten Gerichtes, sondern in der Natur der Schöpfung selbst. Das ist die Lösung des Wortes vom inwendigen Himmelreich, das im Adel der geschichtlichen Erscheinung zutage tritt und die Menschen sondert. So verbindet sich der Gedanke der Vorsehung mit dem Gedanken der Gnadenwahl in der Auslese der Weltgeschichte. So sondert die Kraft des Heilands die Menschen in alle Ewigkeit und bringt in der sichtbaren Welt das unsichtbare Gottesurteil zur Vollstreckung.

In diesem letzten Sinne hat der Heiland die Worte gesprochen und den großen Irrtum seiner Zeit überwunden:

Himmel und Erde mögen vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen.

P a u l u s

1. D a m a s k u s

Als die Juden Stephanus steinigen, legen sie ihre Kleider ab zu den Füßen eines Jüngers und Schülers Gamaliels, der Saulus heißt. „Saulus aber hatte Wohlgefallen an seinem Tode."

In der Verfolgung der Christen ist er eifrig, „würgend", „schnaubend", „drohend" und „mordend". Er geht zum Hohenpriester und erbittet sich Briefe nach Damaskus, um Männer und Weiber, die er in der Irrlehre findet, gebunden nach Jerusalem zu führen und sie dem Tempelgericht auszuliefern.

Auf dem Wege nach Damaskus umleuchtet ihn plötzlich ein Licht vom Himmel. Er fällt auf die Erde und hört die Stimme des Herrn: „Saul, Saul, was verfolgst du mich?" Saulus ruft dagegen: „Herr, wer bist du?" Der Herr aber spricht: „Ich bin Jesus, den du verfolgst. Es wird dir schwer werden, wider den Stachel zu lecken."

Die Blendung Sauls währt drei Tage. In Damaskus heilt ihn nach der Weissagung der Jünger Ananias, legt ihm die Hände auf und löst die Schuppen von seinen Augen. „Und alsbald predigte er Christum in den Schulen, daß derselbe Gottes Sohn sei."

Diese Bekehrung des Apostels Paulus ist das wichtigste Ereignis der Apostelgeschichte. Wegen seiner überraschenden Psychologie und wegen seines merkwürdigen Umschwunges im Glauben ist es für den Typus der christlichen Seele zum verhängnisvollen Vorbild geworden. Wir dürfen über den seltsamen Bruch im Wesen des Heidenapostels keinen Zweifel lassen. Denn der einmalige Vorfall dieses in seiner Natur krankhaften, von Gegensätzen verfolgten, in seinen Leidenschaften gewaltsamen, in seiner ganzen seelischen Verfassung hastigen und unsteten Bekenners hat in der Geschichte des Christentums das Muster, ja vielmehr das Laster der hysterischen Erscheinung begründet.

Erinnern wir uns: Jesus von Nazareth verlangt von seinen Jüngern die ruhige, aber feste Entscheidung der Einkehr, der klaren Lebenswende, der Treue zu sich selbst, der gelassenen Tat und der wachsamen Prüfung. Paulus zeigt dagegen in seiner Umkehr einen überraschenden Bruch, der sein Wesen nur an der Oberfläche verändert, seine jüdische Substanz dagegen nicht berührt.

In vollem Gegensatz steht der Sinn und der Zusammenhang seines Lebens vor und nach Damaskus. Vor der Erscheinung des Herrn ist Paulus ein fanatischer Schüler der Pharisäer, ein eifriger Jünger des Gesetzes, ein Dialektiker, geschult in der Auslegung, schlagfertig in allen Spitzfindigkeiten, erfüllt von der Idee der jüdischen Scholastik und von der Verheißung der Väter und Propheten. Ihm ist die liberale Richtung seines Lehrers Gamaliel fremd, der sich niemals ereifert, sondern mit der Erfahrung seines Alters die Geschicke der aufrüttelnden Zeit wehmütig betrachtet und alles dem Plane Gottes anheim stellt: „Lasset ab von diesen Menschen und lasset sie fahren! Ist der Rat oder das Werk aus den Menschen, so wird's untergehen; ist's aber aus Gott, so könnet ihr's nicht dämpfen, auf daß ihr nicht erfunden werdet als die wider Gott streiten wollen."

Paulus steht auf der Seite der Halsstarrigen, auf der Seite der Aufbrausenden, Verbissenen und Verhärteten, von denen Stephanus in seiner großen Anklagerede sagt, daß sie allezeit dem hl. Geiste widerstreben, wie die jüdischen Väter es getan haben. Der erste Märtyrer nennt die Pharisäer des Gesetzes, die Väter der Nation Mörder und Verräter. Als sie sich darauf die Ohren zuhalten, auf ihn einstürmen, ihn hinausschleppen, ihm die Kleider abreißen und Steine aufheben, um ihn zu töten, findet Paulus diese Lynchjustiz vollkommen in der Ordnung. Stephanus, der Gotteslästerer, hat in seinen Augen Jahwe durch das Kreuz von Golgatha beleidigt und einen Verbrecher gegen das Gesetz zur Rechten Gottes und zur Herrlichkeit des Himmels emporgehoben.

Kurze Zeit darauf verfällt Paulus in das gerade Gegenteil. Seine Bekehrung wird zur Auseinandersetzung mit dem Gesetz. So radikal er dieses verteidigt hat, so radikal bekämpft er es nun und führt durch seine Heftigkeit den ersten Streit in der Gemeinde der Jünger von Jerusalem herbei. Dieser Bruch im Wesen eines Juden, der seine Abtrünnigkeit zur Genialität steigert, ist für die gesamte Geschichte des Christentums, vor allem für sein Verhältnis zu Natur und Welt verderblich geworden.

Christus findet für die Frage von Glauben und Gesetz die ruhige und überlegene Formel, daß er nicht gekommen sei aufzulösen, sondern zu erfüllen. Diese Ausgeglichenheit fehlt Paulus gänzlich. Seine Natur, zum Radikalen geneigt und stets von Gegensätzen angezogen, schwankt zwischen Orthodoxie und Anarchie. Durch seinen Charakter geht der Riß des inneren Widerspruchs. Er hat nicht das ruhige Gleichmaß des Herzens, die organische Verbindung, die ernste Sammlung von Gemüt und Vernunft. Ihm fehlt der Freimut des Heilands. Er verwirft sich selbst und er überhebt sich selbst. Jede Melodie, die auf dem gespannten Bogen der Seele harmonisch klingen soll, ist bei ihm vergällt. Im flackernden Tempo seiner Stimmungen, in der Treibjagd seines Lebens und in der Unrast seiner Reisen verrät sich der mißstimmige, der atonale und gerade deshalb so anmaßende Mensch. Paulus schwärmt von der

Mystik des Corpus Christi und bewegt sich zu gleicher Zeit in der Welt der Dialektik!

Im Kreise der Jünger findet man nur mit Not eine Basis für die Verwendung dieses unberechenbaren Charakters. Immer wieder taucht die Frage auf, ob man ihm trauen darf. Paulus hat selbst dieses Gefühl. Denn nicht umsonst empfiehlt er sich den Jüngern von Jerusalem durch den ersten Peterspfennig, durch die erste Kollekte, die er unter den Heidenchristen für Jerusalem veranstaltet. Die Apostelgeschichte und die Paulusbriefe geben an einzelnen Stellen rückhaltlosen Aufschluß über den Aufruhr der Temperamente, die hier zusammenstoßen.

Zur Deutung des jüdischen Weltcharakters in der Geschichte des Abendlandes finden wir hier die beiden Pole im scharfen Gegensatz; auf der einen Seite das Element des konservativen jüdischen Volkstums, die in sich abgeschlossene Welt des Blutes, der Beschneidung und des Ghettos — auf der andern Seite die in alle Welt zerstreute Abtrünnigkeit und Unabhängigkeit des jüdischen Geistes, der aber niemals seine nationale Spur verliert. Diese Seite des Judentums ist die interessante und gefährliche. Denn hier wird die ursprüngliche Einheit des jüdischen Volksgeistes gespalten und der Bruch getarnt. Hier begegnet uns erstens der geistige Radikalismus, der zum Nihilismus führt, zweitens die jüdische Mystik, die immer noch der Idee des verlorenen und wiederzugewinnenden Paradieses nachträumt. Paulus ist nicht der einzige und letzte Fall dieser geborstenen seelischen Einheit. Hat nicht Spinoza auf eine ähnliche Weise versucht, die Mystik des Himmels durch die Gesetze der Mathematik zu erfassen? Hat nicht Karl Marx vom Endziel der Weltgeschichte im Himmel des sozialen Friedens und der kommunistischen Gesellschaft geträumt, als Weg dahin aber die gewaltsamste Methode gewählt, die es überhaupt gibt, nämlich den Wirtschaftsmaterialismus? So verbindet sich beim Juden Verstand und Phantasie. Weil aber diese beiden Teile nicht mehr zur organischen Einheit, zum seelischen Ausgleich, zur Harmonie der Gestalt gelangen, weil der Boden der Nation und des Volksgeistes dem Juden unter den Füßen fortgezogen ist, fällt der jüdische Charakter in den Abgrund der Paradoxie. Diese Paradoxie ist das Geheimnis für die seltsame Erscheinung des jüdischen Witzes. Losgelöst von allen geltenden Bindungen der Natur und des Volkstums ergibt sich nirgends so recht ein gesunder Wechselstrom der Kräfte, eine katholische Dreieinigkeit von Wollen, Fühlen und Erkennen.

In Menschen wie Paulus ist der natürliche Lebenskreis gestört, das laufende Band zerrissen und die Kraft des Gleichgewichtes erloschen. Die Folge ist ein verwickelter und verworrener Zustand der Seele, eine widerspenstige Ordnung des Gemüts, das sich zwar erhitzt, aber nicht mehr wärmt — und gleichzeitig eine gefährliche Versuchung und Verführung des Geistes, der sich zur Unfehlbarkeit erhoben hat, dessen Hinterlist und Verrat darin besteht, zu verneinen, was er bejaht, zu bejahen, was er verneint.

Ein natürliches Moment tritt im Leben Pauli zu seinem eingewurzelten Charakter hinzu: die Leiden seiner Mission.

Es ist außerordentlich kennzeichnend und für jeden scharfen Beobachter höchst widerwärtig, daß Paulus mit den Klagen über die Mißgunst seines Schicksals Vorwürfe gegen die Apostelbrüder in Jerusalem verbindet. Aus allen diesen Stellen spricht der gekränkte Ehrgeiz eines Menschen, der nicht in der gelassenen Nachfolge Christi lebt, sondern nach dem Ruhm des Märtyrers strebt. So legt Paulus im zweiten Brief an die Korinther, die er wiederholt zur Eintracht im Glauben ermahnen muß, auf die Feststellung Wert, daß er nicht weniger sei als die „hohen" Apostel. Haben jene ihre Vollmacht durch den unmittelbaren Auftrag des Heilands, so hat er sein apostolisches Amt durch die Fülle der Leiden. In der ihm eigentümlichen Stimmung seines Sündenbegriffs schreibt er den Brüdern zu Korinth, daß er sich erniedrige, um sie zu erhöhen. Er will sie um keinen Lohn, um keinen Sold, um keinen Entgelt bitten wie die andern Gemeinden, denen er das Wort Gottes predigt. Allein um der christlichen Freiheit willen lehre und sterbe er. Aus Torheit sei er kühn, nicht aus Ruhmseligkeit wie die Pharisäer der Gerechtigkeit. In die Klagen seines Zorns, mit dem er Petrus der Heuchelei, die Apostel der Überheblichkeit, der Falschheit und der List beschuldigt, mischt sich der verdächtige Anspruch auf seine Opfer:

> Sie sind Hebräer? – Ich auch! Sie sind Israeliter? – Ich auch! Sie sind Abrahams Same? – Ich auch! Sie sind Diener Christi? – Ich rede töricht: ich bin's wohl mehr; ich habe mehr gearbeitet, ich habe mehr Schläge erlitten; ich bin öfter gefangen, oft in Todesnöten gewesen; von den Juden habe ich fünfmal empfangen vierzig Streiche weniger eins; ich bin dreimal gestäupt, einmal gesteinigt; dreimal habe ich Schiffbruch erlitten, Tag und Nacht habe ich zugebracht in der Tiefe des Meeres; ich bin oft gereist, ich bin in Gefahr gewesen durch die Flüsse, in Gefahr durch die Mörder, in Gefahr unter den Juden, in Gefahr unter den Heiden, in Gefahr in den Städten, in Gefahr in der Wüste, in Gefahr auf dem Meere, in Gefahr unter den falschen Brüdern; in Mühe und Arbeit, in viel Wachen, in Hunger und Durst, in viel Fasten, in Frost und Blöße; ohne was sich sonst zuträgt, nämlich, daß ich täglich werde angelaufen und trage Sorge für alle Gemeinden. Wer ist schwach, und ich werde nicht schwach? Wer wird geärgert, und ich brenne nicht? So ich mich je rühmen soll, will ich mich meiner Schwachheit rühmen.

Diese Stelle ist nicht nur verräterisch für die Wollust der Selbsterniedrigung, die in Überheblichkeit umschlägt, sondern auch verhängnisvoll für die weitere Entwicklung des Christentums. Denn so haben sich die christlichen Asketen ihrer Leiden gerühmt, so haben sie aus ihrem Opfer den Ehrgeiz der Askese gemacht. Man versteht, daß solche Christen den Römern pervers, krankhaft und schändlich erschienen sind. Hier äußert sich in der Tat ein Menschenschlag, den Nietzsche hassen mußte. Paulus ist der erste gewesen, der in Glaubensdingen den Geschmack und die Scham

verlor. Diese Spur läuft durch das ganze Mittelalter bis zu den eigentümlichen Exerzitien des Ignatius von Loyola in seiner Pariser Studienzeit.

Die Apostelgeschichte überliefert uns die Leiden der drei Paulusreisen. Paulus wird mit Barnabas aus Antiochien vertrieben, in Ikonion wird er gesteinigt und zur Stadt hinausgeschleift. In Philippi reißen ihm die römischen Hauptleute die Kleider ab, stäupen ihn und werfen ihn in das Gefängnis. In Beröa entfesseln die Juden einen Aufruhr und vertreiben den Apostel. In Ephesus werden seine Gefährten vom Getümmel der Volksmenge ergriffen, er selbst flieht nach Mazedonien und verabschiedet sich von den Brüdern, um noch einmal nach Jerusalem zurückzukehren, ahnend, was ihm dort geschehen wird. Im Tempel legen die Juden Hand an ihn, bewegen das empörte Volk und wollen ihn töten. Römische Kriegsknechte nehmen ihn in Schutzhaft und legen ihn in Ketten. Noch einmal spricht er vor den Juden auf öffentlichem Platz von seinem Eifer und Fleiß im väterlichen Gesetz, von seinen Verfolgungen gegen die Christen und vom Tode des Stephanus. Als er aber Christus bekennt, schreit die Menge, wirft die Kleider ab und „den Staub in die Luft". Paulus beruft sich auf das römische Gesetz, dessen Bürger er ist. Mit Mühe entgeht er einem Mordanschlag der Pharisäer, wird von den Kriegsknechten nach Cäsarea geführt und von dort zu Schiff nach Rom, wo er noch zwei Jahre predigt und lehrt. Über sein Ende und über seine Enthauptung berichtet die Apostelgeschichte nichts mehr. Ob er an die „Grenzen des Abendlandes" gelangt ist, nach Spanien, wie es sein Wunsch war, bleibt zweifelhaft.

Aber es hätte seiner Natur entsprochen! Im ersten römischen Prozeß wird er begnadigt. Erst nach dem Brande Roms fällt abseits der Straße von Ostia an einem abgelegenen Richtplatz sein Haupt. Paulus hat sich oft nach diesem Opfer für Christus gesehnt. Es durchzieht seine ganze Leidensgeschichte als mystisches Begehren. Es ist für ihn das Siegel der Auferstehung, der gekrönte Lohn für seine Martern.

Vor allem bewegt sich Paulus noch immer im eschatologischen Gedanken der Drangsal, des nahenden Gerichtes und der siegreichen Wiederkunft Christi. Für ihn hat sich das Weltbild nach dem Tode von Golgatha dahin verschoben, daß Christus der erste gewesen ist, an dem sich die Auferstehung erfüllt. Seine Passion ist nicht persönlicher, sondern allgemeiner Natur. Sie ist zum Bestandteil des Weltleidens und der Welterlösung geworden. Sie findet ihre Fortsetzung im Martyrium der Bekenner.

So bahnt sich bei Paulus eine Übertragung und Stellvertretung des gekreuzigten Leidens an. Noch ist der ganze Mensch vom Opfer und von der Nachfolge Christi ergriffen. Die Stimmung des Weltunterganges und der Weltflucht ist lebendig. Erst später tritt an die Stelle des Lebensganzen der Empfang der Sakramente. Paulus liefert den Übergang von der organischen zur mechanischen Auffassung. Er führt die Begriffe christlicher Buße und Askese, christlicher Lebensabtötung und

Sündenvergebung ein. Er entartet den Adel des christlichen Menschen, er entwertet den aristokratischen Gedanken der Gnadenwahl durch die jüdische Reflektion auf den Begriff der Erbsünde.

Paulus spricht in dem ersten Briefe an die Thessalonicher deutlich aus, daß der Herr mit einem Feldgeschrei, mit der Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes vom Himmel herabsteigen wird, um die Toten in Christo, die abgeschiedenen Leiber der Erlösten aufzuerwecken. Nach diesen werden die Lebenden und zur Zeit des Gerichts Übriggebliebenen in den Wolken dem Herrn entgegengerückt werden und von nun an alle Zeit bei ihm sein. „So tröstet euch nun mit diesen Worten untereinander." Paulus wiederholt an dieser Stelle die Ermahnungen des Heilands, daß die Kinder des Lichtes und der Wachsamkeit nicht schlafen sollen. Der Panzer des Glaubens und der Liebe, der Helm der Hoffnung soll sie bekleiden mit der seligen Erwartung der nahenden Rechtfertigung.

Nur von diesem eschatologischen Standpunkt aus ist die Heidenmission des Apostels zu begreifen, die Unrast seiner Reisen, die Unruhe seines Herzens und die sonderbare Hast seiner Predigten. Es ist unzweifelhaft ein neues Weltgefühl, das Paulus beherrscht. Den damals bekannten Horizont der Mittelmeerländer streift er mit seinen Blicken ab. An keiner Stelle findet er Frieden und Geduld. Immer fort treibt es ihn weiter. Er will Gemeinden gründen, organisieren, kontrollieren. Die Fahrten seines Lebens sind gleichsam Forschungsreisen, um das Meer der Menschheit auszuloten. So erklären sich die verschiedenen Kurse seiner Mission, die ihn wiederholt nach Cypern und Pisidien führen, nach Rhodus, Chios und Mythilene, nach Korinth, Athen und Thessalonike. Das ganze Kleinasien durcheilt er ungestüm und dauernd verfolgt. Die Reise nach Rom führt ihn über Kreta nach Malta, Sizilien, nach Syrakus und Puteoli.

Nicht nur der Engel des Satans – seine epileptische Krankheit! – ist ihm ins Fleisch gegeben, auf daß er ihn mit Fäusten niederschlägt. Schlimmer wirkt in ihm das zitternde Fieber der Welterlösung. Der Bruch von Damaskus heilt im Wesen dieses Bekenners nie ab. An die Stelle der pharisäischen Reaktion ist die eschatologische Revolution getreten, an die Stelle der Weltherrschaft die Sehnsucht nach der Weltauflösung. Völkische Lebenskräfte kennt Paulus von seinem Standpunkte aus nicht mehr. Alles ist der Verdammnis der Sünde geweiht. Die Kraft der Gesetze ist erloschen. Alle Lebensordnungen, alle Herrschaftsformen gelten nur noch auf kurze Frist. Zu empfehlen ist daher am besten die Passivität geduldiger Erwartung. Jedes echte, gesunde und lebhafte Naturgefühl ist verdächtig.

Hier zeigt sich die Wunde in der Seele Pauli, die er immer wieder unter einem fanatischen Zwange aufreißt. Das Wort, das der Auferstandene dem Paulus vor Damaskus entgegenwirft – „es wird dir schwer werden wider den Stachel zu lecken"

– es hat in der Tat eine seltsame Vorbedeutung für das zwiespältige Wesen des Heidenapostels. Und damit ist endlich die entscheidende Stelle getroffen —: der Makel des Fleisches, der merkwürdige Reiz der Schwachheit, von dem Paulus im zweiten Briefe an die Korinther spricht: „Nun will ich mich am liebsten meiner Schwachheit rühmen, damit die Kraft Christi bei mir wohne. Darum bin ich guten Mutes in Schwachheiten, in Mißhandlungen, in Nöten, in Verfolgung, in Ängsten um Christi willen. Denn wenn ich schwach bin, bin ich stark."

Albert Schweitzer wählt in seinem Werk „Die Mystik des Apostels Paulus" an dieser Stelle die Übersetzung, daß Paulus nicht nur guten Mutes ist, wenn er die inneren Leiden seiner Natur und die Drangsal seiner Martern betrachtet, sondern geradezu „Wohlgefallen" daran findet. Das trifft den wahren psychologischen Sachverhalt sehr genau. Schon einmal konnten wir darauf hinweisen, daß sich Paulus ereifert, daß er nicht die Gelassenheit des Gebetes, die gelockerte Natur, die ruhige Überlegenheit des Geistes und den überragenden Abstand von den mißlichen Dingen der Welt besitzt wie Jesus von Nazareth. Die Apostelbriefe zeigen daher, wohin wir auch blicken — mit Ausnahme einiger sehr seltener Stellen schöner Eintracht in Christo – selbstverräterische und kleinliche Ausfälle gegen Unreinigkeit, Hurerei, Unzucht, Völlerei, Verderben, Verdammnis, Sünde, Begierde, Eitelkeit, Ruhm und Lust. Nicht um den Gegenstand sittlicher Entrüstung handelt es sich hier, sondern um eine eigentümliche Häufung der Laster, die einen seltsamen Widerschein auf die gereizte Seele des Zuchtmeisters Paulus werfen. Für die Psychologie des Christentums ist es keineswegs zufällig oder gar wunderlich, wenn sich Augustinus ausgerechnet auf die Stelle der Apostelbriefe bezieht, in der er gleichsam ein Gottesurteil über seine Lebenswende und den Sinn seiner Bekehrung zu erblicken vermeint: „Lasset uns ehrbar wandeln am Tage, nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus und wartet des Leibes, doch also, daß er nicht geil werde."

Paulus hat hier, ohne es eigentlich zu wollen, seinen seelischen Zustand verraten. Aus dieser Diagnose des Apostels geht klar hervor, daß der durch Damaskus geborstene und gleichsam umgestülpte Charakter sich aus dem radikalen Zustand der Unlust und Impotenz, die Natur der Dinge zu bewältigen, in den hysterischen Zustand einer verkehrten Wollust versetzt, um nun die angeborenen Kräfte der Zeugung zu verdächtigen, zu erniedrigen, herabzuwürdigen und zu zersetzen. Paulus hadert mit der von der Natur selbstgewollten Ordnung und Schönheit des Leibes.

Man muß genau beachten, daß es sich hier um kein echtes und ursprüngliches Gefühl handelt, um eine in der Zucht und in der Würde angelegte Scham des Leibes, um den angeborenen Takt des Anstandes, sondern um ein höchst verräterisches Bewußtwerden der verlorengegangenen Einheit von Seele und Leib. An dieser morschen Stelle seines intellektuellen Gewissens tritt nun der falsche, verhängnisvolle, wider-

natürliche und verderbliche Sündenbegriff Pauli in Kraft. Abgesehen von der erhitzten eschatologischen Erwartung, die eine wesentliche Rolle spielt, ist es ohne Zweifel eine alte Blutspur des Pharisäers Paulus, die in seinem neuen Verhalten zum Durchbruch gelangt.

Wir erinnern uns noch einmal an die prachtvollen Charakterzüge Jesus' von Nazareth, der sich mit vollkommenem Freimut und mit einer gewissen Vorliebe, immer aber mit dem Abstand des Adels unter Zöllnern und Sündern bewegt – ohne jedes sittliche Vorurteil und ohne jeden Verdruß des Philisters. Paulus kennt diese Gelassenheit nicht. Er geht nicht über die Fehler der Mitmenschen hinweg, sondern er ist geradezu auf sie angewiesen, um sich darüber zu entsetzen. Und dabei verwechselt er andauernd wichtige und nichtige Dinge. Wo Jesus lächelt, erbittert er sich. Wo Jesus knapp, unbestechlich und herrenhaft ist, verrät sich Paulus durch aufgeregten Starrsinn und beleidigte Ehrbarkeit. Jesus von Nazareth vermag auf eine geradezu mustergültige Weise das Wichtige vom Nebensächlichen zu unterscheiden. Er hat immer die richtige Betonung. Paulus läßt sich dagegen hinreißen. Heimlich lebt er immer noch in der ausgesprochen pharisäischen Welt der Kultvorschriften, der überlieferten Sitten, der behüteten Moral, des Wahns nach äußerlicher Reinlichkeit und formaler Frömmigkeit. Nichts ist daher falscher als Paulus einen Hellenisten zu nennen. Im Grunde seiner Seele bleibt er immer der Jude. Das Wesen des Hellenentums ist bis in die spätesten Zeiten des Verfalls die plastische Schönheit des Leibes, die Klarheit des körperlichen und geistigen Ebenmaßes. Das Wesen des pharisäischen Judentums jedoch ist die Selbstgerechtigkeit eines priesterlichen Philisteriums.

Darum hat die Geschichte der Bekehrung von Damaskus das seelische Geschick und die moralische Haltung des Christentums so unselig belastet und so ungeheuerlich getrübt. Deshalb erscheint Paulus trotz seiner reformatorischen Bedeutung als ausgesprochen klerikaler Typus mit dem schiefen und unfreien Blick. Deshalb finden wir immer wieder die hysterische Erscheinung und die eigentümliche Lust an Gegensätzen, den Fanatismus von merkwürdig gepaarten Zügen der Ohnmacht und der geistigen Hoffart, die unsinnige Verbindung von Sünde und Gnade. Man kann wohl sagen, daß Paulus diese zwiespältige Psychologie begründet und vorgelebt hat, und daß er gegenüber der Rangordnung der Natur den törichten Begriff der falschen Scham und den Hochmut des Tugendeifers aufgebracht hat. Paulus ist – nach einem Ausdruck von Hans Blüher – der typische Vertreter der „sekundären" Rasse.

Asketen und Mystiker haben sich mit Vorliebe auf ihn bezogen. Schon hundert Jahre später stützt sich der Reformator Marcion auf seine unduldsame Lehre, nicht ahnend, wie sehr er an Stelle des verpönten Alten Testamentes dessen heimlichen Sündenbegriff in das Christentum überpflanzt. Selbst Luther ist nicht frei von den

paulinischen Widersprüchen. Er hat, merkwürdig genug, den paulinischen Sündenbegriff mit der ganz anders gearteten Heilandslehre verwechselt, obwohl doch sein Protest instinktmäßig den Aufstand der germanischen Seele gegen die knechtische Selbstentwürdigung der sündigen Natur bedeutet. Zu erklären ist dieser rassische Fehlgriff des deutschen Reformators nur durch die eigentümlich verworrene und unausgeglichene Natur, die, nicht unähnlich Paulus, ein Fangspiel der Gegensätze gewesen ist.

Das Ereignis von Damaskus in seiner überraschenden und unerklärlichen Plötzlichkeit ist also der erstaunlichste Fall von Sinnesbetörung, den wir kennen. Daß Paulus mit seiner eingefleischten Natur doch nicht fertig geworden ist, daß das Wunder der Erscheinung von Damaskus seinen krankhaften Typus keineswegs geheilt, sondern im Gegenteil hervorgereizt hat, zeigt der vorherrschende Begriff der Sünde, Reue und Buße in den Apostelbriefen. Diese Auffassung hat so lange noch ein gewisses Lebensrecht, als die Erwartung des nahenden Endes und der Wiederkunft des Menschensohns im Gefühl der Menschheit sich aufrecht erhält. In der Mitte des zweiten Jahrhunderts aber bricht diese eschatologische Erwartung ein für allemal ab. Der Sündenbegriff verliert dadurch seine unmittelbare Beziehung auf die Erlösung.

Aber er besteht trotzdem weiter! Seine innere Spannweite ist in den ersten zwei Jahrhunderten des Christentums ausgereift und langsam verdorrt. Übrig bleibt die hohle Kruste des ursprünglich jüdischen Begriffes, der sich nun zu einem verstockten christlichen Dogma erhebt. Dieser Prozeß setzt innerhalb der Kirche etwa in dem Augenblick ein, als nach der Taufe noch ein zweites Bußsakrament aufkommt, um die uneingelösten Gnaden des versprochenen Himmelreiches in die Obhut der Priester zu übergeben. An die Stelle der göttlichen Macht Christi und der Wiederkunft des Menschensohnes tritt die psychologische Macht der Hierarchie.

2. Sünde und Gesetz

Paulus ist ohne Frage eine fesselnde Natur durch den Reiz seiner Widersprüche. Solange er lebt, überzeugt sein sprunghaftes Wesen, sein flackerndes Temperament und die Glut seiner Hingabe die neuen Gemeinden. Den beharrlichen Judenchristen von Jerusalem muß dieser Apostel mit seinem Ungestüm, mit der Ekstase seiner Entflammung, mit seinem zornigen Eifer wie ein unruhiges Gestirn erschienen sein, das über dem Horizonte der alten und neuen Welt aufleuchtet. So gewitterartig erhellt, so blitzartig überraschend ist der Wechsel und Verlauf seines Schicksals.

Aber die Rakete erlischt erstaunlich schnell und verglüht. Die leere Hülse dient dann nur noch dazu, statt der ausgekohlten Glaubenskraft die Schlacken des Dogmas zu bergen. Jetzt erst zeigt sich das Widerspruchsvolle und Brüchige der paulinischen Lehre, die verkappte Gefahr jener Bekehrung von Damaskus, durch die zwei ein-

ander ausschließende Welten – die Welt der Sünde und die Welt der Gnade – zusammen gebunden werden. So steht gleich am Eingang der Geschichte des Christentums diese verhängnisvolle Gestalt des Apostels, der Jesus von Nazareth nie gesehen und die Erlösung zu einem System gemacht hat. An ihm liegt es, daß der Heroismus des echten Heilandsbildes sich niemals frei auswirken konnte. Jesus wird von Juden gekreuzigt. Christus wird von einem Juden in Beschlag genommen. Der Sinn seines Todes, das Rätsel von Golgatha erfährt keine andere Deutung als die des alten mit Blut besprengten Opfergesetzes. Noch nie ist eine Bewegung in ihrer Wurzel so gründlich verfälscht und in ihrem weiteren Verlaufe von ihrem Ursprunge so abgelenkt worden wie die christliche. Weder die Juden allein noch die Römer allein sind dazu imstande gewesen. Imstande dazu war allein ein römischer Staatsbürger jüdischen Glaubens, dessen Abtrünnigkeit vom Gesetz seiner Väter sich eine neue Maske macht. In einem tieferen Sinne hat das Judentum durch die Gestalt Pauli Rache am Christentum geübt.

Wie sehr das jüdische Erbe in der Natur Pauli verwurzelt ist, zeigt der Zentralbegriff der Sünde. Eine unversehrte Auffassung der Heilandslehre wird immer an diesem Punkte ansetzen müssen. Denn ohne Überwindung dieses Begriffes kann die Gnadenlehre des Heilands nicht voll verstanden werden. Hier scheiden sich nordisches und biblisches Weltgefühl..

Im Alten Testament besteht Sünde immer in der Übertretung des Jahwegebotes. Die Versöhnung mit dem Gesetz ist geweihten Priestern anvertraut, die das Heiligtum, die Hütte des Stifts, die Altäre und Seelen der Gemeinde hüten. Das ist der immer wiederkehrende Sinn des jährlichen Versöhnungsfestes, der Sinn des Opfers, die Darbringung des Tierblutes, die Geißelung des Leibes und der Befehl des Herrn an Moses.

Von Anfang an zeigt sich in den biblischen Zügen des Judenvolkes diese eigentümliche Belastung mit dem Joch der Sünde, das jedes ursprüngliche Naturgefühl verdirbt. Der Herr, der dem auserwählten Volke die Gaben des Himmels, den Segen der Flur, die Frucht des Landes, die Reife des Feldes spendet, droht zugleich mit dem einfachsten Mittel der Entziehung, den Himmel zuzuschließen und den Regen zu versagen. Dieser Gott ist primitiv, aber klar, unduldsam, aber deutlich. Die Härten seines Gebotes verschärft er durch furchtbare Sündenstrafen. Das Los der jüdischen Seele ist durch diese Last des Gesetzes verdunkelt und verstrickt worden. Die Gebote fordern mit ihrem Starrsinn den Stachel der Sünde geradezu heraus. Paulus hat diese Anlage seines Volkes sehr deutlich erkannt. Wiederholt spricht er davon, daß erst durch das Gesetz die Kenntnis der Sünde komme. Befreit hat er sich von dieser Erbspur der jüdischen Religion nicht.

Die psychologische Folge des verhärteten Gesetzes ist also die Verleitung zur Sünde.

Die vergötterte Macht des Opfers treibt aus sich selbst den Gegensatz hervor, die Übertretung und den Fall. Jedes Opfergesetz verführt zur Sünde, weil es eine äußere Wiedergutmachung für möglich hält. Auf eine eigentümliche Weise erweckt die Orthodoxie des bannenden und lösenden Priestertums Anarchie. Halsstarrigkeit verursacht Empörung. Außerhalb dieser beiden radikalen Möglichkeiten, die zum Nihilismus treiben, gibt es für den Juden keinen Zustand ruhiger und heiterer Zuversicht, gelassenen Trostes, freimütigen Anvertrauens und Innewerdens mit Gott. Denn ER hat die Hände von seiner Schöpfung gezogen, aber die Verbote gelassen. So bewegt sich der jüdische Kult in einem unbarmherzigen Leerlauf, in einer Wiederkehr des Sinnlosen. Er hat keine lebendige Beziehung zur Gnade.

Der Fluch der jüdischen Seele ist die geistige Behaftung mit der Idee der Sünde. Aus ihr entspringt die priesterliche Herrschaft, die nur moralistisch zu denken vermag. Sie beschäftigt sich mit dem, was gar nicht in ihrer Macht steht —: mit dem Heil der Seele. Aus dieser auf die Dauer korrumpierenden Beschäftigung mit Lohn und Strafe, Sünde und Vergeltung, Fluch und Opfer, entsteht jene geschichtslose und schicksalslose Anschauung der Welt, die ohne jede Fügung ist. Tragische Ereignisse, verhängnisvolle Verflechtungen, notwendige Geschicke der Völker, Rassen und Nationen existieren hier nicht. Der einzige Gedanke, der dieses Weltbild belebt und — kennzeichnend genug — der Geschichte ein Ende macht, ist der aus der Welt der Wirklichkeit, aus der Fülle des Lebens und aus der Tatsache des Schicksals fliehende Gedanke der allgemeinen Glückseligkeit und des wieder erlangten Paradieses. Aber auch dieses Endideal gelangt über den Begriff der Vergeltung nicht hinaus. Im jüdischen Marxismus geht dem paradiesischen Endzustand der kommunistischen Gesellschaft das Strafgericht des Klassenkampfes voraus. So endet dann diese Auffassung der Geschichte: die Person en masse ist es, die den ewigen Frieden bevölkert. Daher die enge psychologische Verwandtschaft von Rom und Moskau. Beide lenken das Geschick der Masse, nachdem sie den Menschen so weit gebracht haben, daß er sich zur Masse schickt. Aus der Gleichartigkeit dieses Ziels, aus dem gleichen Herrschaftswillen über die „toten Seelen", aus dem Willen zur Organisation entspringt der Kampf zwischen dem Westen und dem Osten. In der Mitte liegt das Schicksal Deutschlands und seine Entscheidung.

Wie furchtbar der Sündenbegriff das Judentum verfolgt und belastet, wie sehr sich dieser Begriff wie ein Fluch in alle Schatten der jüdischen Seele versteckt, das offenbart uns die erschütternde Auseinandersetzung des Alten Testamentes mit dem Gott der Rache — das Schicksal Hiobs.

Hiob hat die Knechtschaft der Sünde am tiefsten erlitten. Er ist durch den Abgrund dieser Qual bis an das Ende aller Schrecken geschritten. Er ist gleichsam so von der Sünde erstickt, daß kein Gefühl der Reue und des Schmerzes mehr an ihm

nagt. Unter der steigenden Flut der Sünde ist er auf dem Grunde des Weltmeeres dahin gegangen und an das jenseitige Ufer gelangt, von dem er nun Gott die Verantwortung zuruft.

So sehr ist Hiob durch das Elend der Nächte, durch die Plagen des Tages, durch die Schrecken des Traumes erstarrt, daß er nicht mehr zu leben begehrt. Seine Augen wollen nicht wieder Gutes sehen – selbst der Blitz des göttlichen Augenlichtes wird ihn nicht mehr erreichen, so hinfällig sind seine Tage geworden. Hiob ist gleichsam außerhalb seines natürlichen Empfindens neben sich selbst gestellt. Er sieht, wie die Wolke seines Lebens vergeht. Von diesem Standpunkt des Außersichseins hadert er mit Gott wegen seiner Kleinlichkeit:

> Was ist ein Mensch, daß du ihn groß achtest und bekümmerst dich um ihn? Du suchst ihn täglich heim und versuchst ihn alle Stunden. Warum tust du dich nicht von mir und lässest mich nicht, bis ich nur meinen Speichel schlinge? Habe ich gesündigt, was tue ich dir damit, o du Menschenhüter? Warum machst du mich zum Ziel deiner Anläufe, daß ich mir selbst eine Last bin? Und warum vergibst du mir meine Missetat nicht und nimmst nicht weg meine Sünden? Denn nun werde ich mich in die Erde legen, und wenn du mich morgen suchst, werde ich nicht da sein.

Wie Paulus in der Stunde von Damaskus, in dem sengenden Augenblick der Blendung noch die Widersacherfrage an Jesus richtet: „Wer bist du?", so will auch Hiob, selbst um den Preis der Verdammnis, wissen, warum Gott ihn heimsucht. Aus der Skepsis des tiefsten Leides treibt ihn seine Anklage zur Verwegenheit: „Hast du denn auch fleischliche Augen, oder siehest du wie ein Mensch sieht? Oder ist deine Zeit wie eines Menschen Zeit, oder deine Jahre wie eines Mannes Jahre? Daß du nach meiner Missetat fragest und suchest meine Sünde?"

Der so angeklagte Gott tritt Hiob aus dem Zorn des Gewitters entgegen und steht ihm Rede und Antwort. Dem Rätselfrager stellt er den höheren Ratschluß entgegen: „Wo warest du, da ich die Erde gründete? Sage an, bist du so klug!" Der Majestätische überblickt noch einmal das Werk der Schöpfung, die Wasser der Meere, die mit den Wolken umsäumt sind, das Tor der Finsternis, die Breite der Erde, die Geburt der Zeit, das Diadem der sieben Sterne, die Ordnung des Himmels, die Beute der Tiere und die Speisen der jungen Vögel, die zu Gott rufen und irre fliegen, weil sie nichts zu essen haben.

Und Hiob antwortet dem Herrn: „Ich erkenne, daß du alles vermagst, und nichts, das du dir vorgenommen, ist dir zu schwer." Er bekennt seinen Unverstand und wird für die Tugend seiner Demut mehr denn je zuvor belohnt, „daß er kriegte vierzehntausend Schafe und sechstausend Kamele und tausend Joch Rinder und tausend Eselinnen."

Diese Lösung kommt bei der ganzen Anlage der jüdischen Seele nicht überraschend.

Das Drama zwischen Mensch und Gott endet im Güterlohn. Das Wesentliche wird dadurch nur versteckt, aber nicht gelöst: daß nämlich Hiob und Gott aneinander vorbeigeredet haben, und daß der Stachel der Sünde im Fleische bleibt. Das Problem bleibt offen, bis zum zweiten Male Augustinus darüber gerät. Auch er scheitert und verstrickt sich in den Begriff der Erbsünde. Erst Luther findet die entscheidende Lösung, indem er sich fröhlich zur Sünde bekennt und sie dadurch überwindet.

Die Grundstimmung der jüdischen Seele ist im 38. Psalm mit voller Schwere getroffen: „Es ist nichts Gesundes an meinem Leibe vor deinem Drohen und ist kein Friede in meinen Gebeinen vor meiner Sünde. Denn meine Sünden gehen über mein Haupt; wie eine schwere Last sind sie mir zu schwer geworden." Im 40. Psalm spricht David von den Sünden, die ihn ergriffen haben an Zahl mehr denn Haare auf seinem Haupt, so daß sein Herz ihn ganz verlassen hat. Das Los der jüdischen Seele wäre erbarmungswürdig, wenn sich nicht das Laster dieses Sündenbegriffs mit einer fanatischen Unduldsamkeit verbinden würde, die in Paulus den entschiedensten Nachfolger gefunden hat, mit einer blinden Ereiferung, mit einem jähen und dunklen Zorn, für den David die Worte gefunden hat: „Lasse sie in eine Sünde über die andere fallen, daß sie nicht kommen zu deiner Gerechtigkeit. Tilge sie aus dem Buch der Lebendigen, daß sie mit den Gerechten nicht angeschrieben werden."

Vergeblich bittet Jesaia:

> Herr, zürne nicht zu sehr und denke nicht ewig der Sünde. Siehe doch das an, daß wir alle dein Volk sind. (64, 8.)

Aber dieser Trost und diese Zuversicht der Hingabe an die schenkende Güte Gottes jenseits der Sünde ist selten genug. Jesaia ist der Einzige, der diesen Zustand erreicht und in der Treue Gottes wohnt, der eine herzliche Zwiesprache findet und Gott von Angesicht zu Angesicht bittet, nicht mehr des Makels zu denken:

> Herr, davon lebt man, und das Leben meines Geistes steht ganz darin; denn du ließest mich wieder stark werden und machtest mich leben. Siehe, um Trost war mir sehr bang. Du aber hast dich meiner Seele herzlich angenommen, daß sie nicht verdürbe; denn du wirfst alle meine Sünden hinter dich zurück. (38, 16/17.)

Welch andere Stimmung hier als bei Hiob! Jesaia erreicht einen Zustand der Freiheit, der der Sünde bar ist. Er ist durch die Folter des Gesetzes unversehrt hindurch geschritten und zur freimütigen Anerkennung der göttlichen Klarheit und des siegreichen Trostes gelangt. Er hat allen Hader zwischen Sünde und Gesetz überbrückt. Er steht als Einzelner und als Einsamer in der Gnade Gottes.

Von dem jüdischen Volk aber sagt Jeremias, daß seine Sünde mit eisernen Griffeln und mit spitzigen Demanten auf die Tafeln seines Herzens und auf die Hörner seiner Altäre geschrieben ist. Aus diesem Verhängnis seiner Sünden-

verlorenheit hat sich das Judentum auf eine listige Art zu retten versucht. Es hat den der Natur fremden und widerwärtigen Sündenbegriff, den Zustand seiner eigenen Knechtschaft, das Gefühl seiner Ohnmacht in das Christentum überpflanzt. Paulus ist der Vermittler dieses alten und neuen Bundes, der bei Damaskus aus der Hoffart des Gesetzes in den Eifer der Sündenidee verfällt, die ja auch ihren Hochmut hat. Dieser Hochmut besteht in einer eigentümlichen Eifersucht und Scheelsucht auf alles Lebenstüchtige. Es ist der Hochmut der falschen Scham aus Verlegenheit, die sich durch ihre Askese verrät. Friedrich Nietzsche hat völlig Recht, wenn er fragt: „Was ist jüdische, was ist christliche Moral? Der Zufall um seine Unschuld gebracht; das Unglück mit dem Begriff ‚Sünde‘ beschmutzt; das Wohlbefinden als Gefahr, als ‚Versuchung‘; das physiologische Übelbefinden mit dem Gewissenswurm vergiftet ...“

Was die Psychologie der Bekehrung so verlogen macht, ist die Vorstellung einer grundsätzlichen Wesensverwandlung. Im Falle Paulus erkennt man ganz deutlich, daß schließlich alles beim Alten bleibt, und daß sich nichts in der Tradition des Blutes und im Verhängtsein des Schicksalsloses verändert. Der Übereifer jedes Bekehrten ist nur ein verräterisches Anzeichen für jenen Denkfehler, der da glaubt, die eingefleischte Natur überwinden zu können. Es gibt ein Mal des Blutes, das sich nicht versiegeln läßt! Und es gibt eine Hinterlist der Natur, die sich hinter Dogmen zwar verbirgt, aber stets auf der Lauer liegt, um ihren Augenblick zu erspähen!

Bei Paulus sind diese Augenblicke unfreiwilliger Hinterlist aus Blut, Schicksal und Gesetz zahlreich. Aber es ist ein Unterschied zwischen den Propheten und dem Heidenapostel. Der Zusammenhang mit der messianischen Verheißung des Alten Testamentes steht außer Zweifel. Bei Jesaia erscheint die Prophetie des Heilands in Verbindung mit dem stellvertretenden Opfer für die Vergeltung und Erlösung des jüdischen Volkes: „Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetaten willen verwundet und um unserer Sünde willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt.“ (53, 4/5.)

Jesaia begründet diesen Gedanken des stellvertretenden Opfers mit der Einheit des auserwählten Volkes, mit der Hoffnung Israels, mit der Sendung der Nation. Darin liegt ein großer geschichtlicher Stolz, den man nicht verkennen darf, ein religiöser Auftrag, geboren aus den tiefsten Kräften eines uralten Volkstums und einer unüberwindlichen nationalen Idee. Keineswegs dürfen wir Jesaia durch Paulus beleidigen und an ihm messen. Denn Paulus hat ja gerade die nationale Voraussetzung des stellvertretenden Opfers, das Gesetz der Väter durch seine Ab-

trünnigkeit vernichtet. Jesaia ist der treue Prophet seines Volkes. Erst bei Paulus wird der Gedanke des gemarterten Nazareners paradox. Er fällt aus dem Zusammenhang der jüdischen Nationalreligion. Paulus empfiehlt die Sühne von Golgatha der ganzen Welt. Und darin liegt die Fälschung. Er achtet nicht mehr auf Heiden und Juden, auf Herren und Sklaven, auf Unbeschnittene und Beschnittene, sondern auf die Person jederlei Art im Namen Christi.

Die alte adamitische Schuld, einst nur ein frevelhaftes Verhängnis innerhalb des jüdischen Seelentums, überträgt er auf die gesamte Menschheit. Und damit den Begriff der Sünde! „Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allzumal Sünder und mangeln des Ruhms, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, so durch Christum Jesum geschehen ist . . . sintemal es ist ein einiger Gott, der da gerecht macht die Beschnittenen aus dem Glauben und die Unbeschnittenen durch den Glauben." (Römer 3, 23, 24 u. 30.)

Paulus geht also so weit, daß der Tod Adams auch für diejenigen Heiden eine Strafe der Vergeltung ist, die nicht das Gesetz übertreten können, weil sie ja nicht in ihm leben. Welch Widerspruch! Auf der einen Seite behauptet Paulus, daß nur durch das Gesetz Sünde in die Welt komme. Auf der andern Seite belastet er die außerhalb des Gesetzes Lebenden mit der Sünde, für die sie nicht verantwortlich sind. An dieser Stelle enthüllt sich die heimliche Rache des abtrünnigen Juden Paulus: er überträgt das Verhängnis seiner Rasse auf die internationale Bestimmung der Menschheit: „Wie nun durch Eines Sünde die Verdammnis über alle Menschen gekommen ist, also ist durch Eines Gerechtigkeit die Rechtfertigung des Lebens über alle Menschen gekommen."

Welch ungeheuerliches Mißverständnis der Heilandsgestalt, die im Spiegel der göttlichen Selbstoffenbarung ein heroisches Drama der Liebe darstellt, eine Verantwortung Gottes vor der Welt, aber keineswegs den Akt einer allgemeinen Rückversicherung, durch die alle, die an Jesum Christum „glauben", geborgen sind. Paulus wirft die ganze traditionelle jüdische Last der Sünde auf das Gefühl der Menschheit. Was die Natur des Judentums kennzeichnet, was ihr Fluch und ihr Abgrund ist, pfropft er dem verblühten Reis der antiken Welt auf. Er stört dadurch den ganzen natürlichen Ablauf der Geschichte, die Auseinandersetzung zwischen den alten Völkern des römischen Imperiums und den jungen Stämmen der Germanen.

Denn hier begibt sich zunächst nichts anderes als der Kampf zwischen Greisentum und Jugend. Der verlebte Geist einer entarteten Mystik, die sich in tausend kultische Gebrauchswerte aufgelöst hat und in der Vergötterung der Imperatoren endet — und die leidenschaftliche Neugeburt einer politischen Selbstverantwortung stehen sich mit voller Schärfe gegenüber. Der Staat der Römer, ursprünglich auf der absoluten Hoheit des Rechtes und auf dem bürgerlichen Sinn der Zucht und des Opfermutes aufgebaut, wird durch die käuflichen Götzen des Volkswillens, durch die Laster

seiner zirzensischen Spiele zuschanden. Die Germanen bringen durch die Ablösung der Rassen einen neuen Zuschuß von wahrhafter Volkskraft in die erloschene und morsche Welt.

Dieser Vorgang hätte sich ungebrochen abgespielt wie jedes politische und biologische Geschick der Völkerkämpfe. Der eigentümliche Bruch entsteht erst dadurch, daß der Arianismus der germanischen Völker auf die Sündenlast des Judenchristentums stößt und dem Dogma des Athanasius erliegt. Das beste Beispiel für die Begegnung der Geister ist die Auseinandersetzung zwischen Pelagius und Augustinus, die später noch zu behandeln ist. Im selben Augenblick erleidet das Germanentum die Rache einer fremden Welt, die Selbstentfremdung in einem anders gearteten seelischen Klima. Sicherlich hat sich der germanische Wille immer wieder im Imperium Romanum vergriffen. Er hätte besser daran getan, sich völkisch zu begrenzen, seinen eigenen Raum abzuschließen. Andererseits hat der metaphysische Anspruch auf ein Gotteskaisertum das Germanentum zur schönsten Blüte Europas entbunden und gezeigt, auf welcher Seite die wohlverstandene Gottestreue liegt. Die Gestalten Ottos I., Heinrichs II., Barbarossas, Heinrichs VI. und Friedrichs II. haben das Antlitz des Abendlandes geprägt – wie es uns überliefert ist – in milder Hoheit, in königlichem Wuchs, in gläubiger Würde, in gebietender Majestät. Das germanische Europa hat erst dadurch sein Gottesamt verloren und damit seine politische Selbstbestimmung, daß sich das päpstliche Amt trotz der Schande seiner Träger juristisch auf die Dauer besser gehalten hat als die Tugend der Treue und der Gefolgschaft, mit der die deutschen Kaiser stehen und fallen.

Die Weltgeschichte geht diese krummen Wege. Es ist töricht darüber zu streiten, wie es anders hätte sein können. In der Verschwendung zeigt sich der Reichtum des germanischen Geistes, in der Verwandlung seiner Gestalten und seiner Formen zeigt sich sein ewiges Leben.

Die Belege für das entstellte, durch die Sündenidee entartete Christentum sind bei Paulus überall zu finden. Wir zitieren die wichtigsten:

Römerbrief 5, 19: Denn gleichwie durch eines Menschen Ungehorsam viele Sünder geworden sind, also auch durch eines Gehorsam werden viele Gerechte.

Römerbrief 7, 24: Ich elender Mensch! Wer wird mich erlösen von dem Leid dieses Todes? Ich danke Gott durch Jesum Christum, unsern Herrn.

Römerbrief 8, 31: Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Welcher auch seines eigenen Sohnes nicht hat verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben; wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?

1. Korintherbrief 5, 7: Darum feget den alten Sauerteig aus, auf daß ihr ein neuer Teig seid, gleichwie ihr ungesäuert seid. Denn wir haben auch ein Osterlamm, das ist Christus, für uns geopfert.

1. Korintherbrief 15, 3: Denn ich habe euch zuvörderst gegeben, was ich auch empfangen habe: daß Christus gestorben sei für unsere Sünden nach der Schrift.

2. Korintherbrief 5, 14: Denn die Liebe Christi dringet uns also, sintemal wir halten, daß, so einer für alle gestorben ist, so sind sie alle gestorben; und er ist darum für alle gestorben, auf daß die, so da leben, hinfort nicht sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist.

2. Korintherbrief 5, 19: Denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit ihm selber und rechnete ihnen ihre Sünden nicht zu und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung . . . denn er hat den, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht, auf daß wir würden in ihm die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.

Galaterbrief 1, 4: Jesus Christus, der sich selbst für unsere Sünden gegeben hat, daß er uns errettete von dieser gegenwärtigen argen Welt nach dem Willen Gottes und unseres Vaters.

Galaterbrief 3, 13: Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er ward ein Fluch für uns (denn es steht geschrieben: „Verflucht ist jedermann, der am Holz hanget").

Kolosserbrief 2, 13: Und er hat euch auch mit ihm lebendig gemacht, da ihr tot waret in den Sünden und in eurem unbeschnittenen Fleisch; und hat uns geschenkt alle Sünden und ausgetilgt die Handschrift, so wider uns war, welche durch Satzungen entstand und uns entgegen war und hat sie aus dem Mittel getan und an das Kreuz geheftet.

Der eigentümlich anarchistisch-mystische Hintergrund dieser Kreuzeslehre besteht in einem sehr auffälligen Merkmal Pauli —: noch immer von der Eschatologie benommen und in den natürlichen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft, in den völkischen Ordnungen des Lebens nicht mehr heimisch, enthüllt sich Paulus als ein Charakter, der das Gesetz nicht verträgt und in die unüberprüfbare Welt des Glaubens flüchtet.

Überhaupt ist dies das Kennzeichen und die Gefahr jeder Mystik, die da glaubt, sich über das natürliche Gesetz erheben zu können. Sie erlebt die Welt nicht mehr in der geschichtlichen Spannung von Forderung und Erfüllung, von Sollen und Sein, von Ideal und Begrenzung, sondern sie setzt sich über jede Entscheidung des politischen Kampfes, über jede irdische Aufgabe hinweg. Mystik ist jener Zustand der seelischen Ermattung, die vor dem Erlöschen noch einmal im Fieber der Inbrunst glüht. Mystik ist deshalb immer ein ekstatischer und vorübergehender Zustand der Seele, niemals ein planvolles Lebenselement.

Es ist vom Standpunkt der katholischen Kirche durchaus verständlich, wenn sie die Erscheinungen der Mystik immer nur mit der größten Vorsicht und mit dem stärksten Mißtrauen betrachtet. Denn ihrer Natur nach gründet sie sich auf die hierarchische Ordnung des Gesetzes, auf die absolute und dogmatische Gültigkeit des Rechtes. Die Mystik wirkt gegen diese juristische Ordnung wie Dynamit. Und das ist ihre Sprengaufgabe. Kommt es jedoch zur politischen Entscheidung, so müssen sich Gesetze und Normen gegenüber stehen. Erst im Augenblick, wo das Preußentum zum

Selbstbewußtsein seiner Staatszucht gelangt, wird es der katholischen Hausmacht Habsburgs wirklich gefährlich. Erst in diesem Augenblick kämpft Macht um Macht.

Paulus kommt zu dem Gesetz des (subjektiven!) Glaubens nur dadurch, weil das jüdische Gesetz der (objektiven!) Werke versteinert ist. Auf dieser Grenze begegnen sich Anarchie und Orthodoxie. Welche furchtbare Entfremdung von der natürlichen Hoheit des völkischen Rechtes muß bereits im Judentum gewaltet haben, daß Paulus sagen kann: „Die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz."

Das muß man Paulus freilich zugestehen, daß er den Starrsinn und den vertrockneten Kult des alttestamentarischen Gesetzes an der entscheidenden und zeitgeschichtlich richtigen Stelle getroffen hat. Aber was geht uns das nun an? Denn nicht nur, daß sich Paulus in das genaue Gegenteil, nämlich in die Anarchie der Mystik verliert und an diesem Zwiespalt seiner radikalen Natur leidet – er bekommt es auch fertig, jedem Gesetz, jedem lebendigen Volksrecht den negativen Sinn des bloßen Sündenverbots zu unterschieben. Auch hier zeigt sich die gefährliche Abtrünnigkeit des Heidenapostels. Denn nun gilt nicht nur das jüdische Gesetz als hinfällig, sondern auch jedes andere völkische Recht, bei dem die Juden zu Gaste sind. Daher sind die Juden das negative Element jeder Rechtsordnung. Es ist keineswegs zufällig, daß sie eine advokatorische Stellung behaupten; in der talmudistischen Welt der Paragraphen sind sie die Anwälte des Liberalismus.

Für Paulus hat das Gesetz nur den negativen Sinn des Verbotes. Er kennt es nur als Zuchtmeister, ein Wort, das die Entartung des Apostels schlaglichtartig enthüllt. In Wirklichkeit hat das Gesetz einen positiven, einen schöpferischen, einen organischen Sinn. Es schafft als Maß völkischer Verpflichtung und sittlicher Bindung eine bestimmte Ordnung, eine sinnvolle Lebenseinheit. Es hat also nicht nur begrenzenden Charakter, sondern unmittelbar zeugenden Charakter. Diese schöpferische Aufgabe des Gesetzes ahnt Paulus nicht mehr. Er lebt in einem Zustand des Rechtes, das aus seiner übertriebenen Organisation zur Desorganisation, aus spröder und halsstarriger Rechthaberei zur Korruption geführt hat. Paulus wird darüber zum Revolutionär, zum Rebellen gegen jede geordnete Volksnatur, zum Leugner jeder organischen Bindung. Seine mystische Verheißung vom Reiche Gottes liegt jenseits der möglichen Natur der Dinge.

Deshalb kann der erhitzte Zustand seiner Seele und die Flamme seines Glaubens nur solange währen, als der Tag Christi in nächster Erwartung steht. Paulus hält die Zeit für sehr kurz, um sich auf den Himmel vorzubereiten und die Eitelkeiten der Welt abzulegen. Für ihn ist die Welt traurig geworden und der Tod der Sünde Sold. Es ist ein vollkommen gealtertes und müdes Gefühl, das ihn zur Reue treibt und den Tod als eine Befreiung von der Bürde der Sünden und von der Last des Fleisches empfinden läßt.

Paulus lebt in der Spätwelt des jüdischen Auferstehungsgedankens.

Kein Zweifel, eine ganze Anzahl paulinischer Theologen und Moralisten wird dieser Deutung widersprechen. Das ist auch nicht anders zu erwarten. Es ist sogar sicher, daß sie sich auf das 13. Kapitel des Römerbriefes berufen, in dem Paulus stärker als Jesus von Nazareth es jemals tut, für die Anerkennung der gesetzlichen Obrigkeit eintritt:

> Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat. Denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott; wo aber Obrigkeit ist, die ist von Gott verordnet. Wer sich nun der Obrigkeit widersetzt, der widerstrebet Gottes Ordnung; die aber widerstreben, werden über sich ein Urteil empfangen. Denn die Gewaltigen sind nicht den guten Werken, sondern den bösen zu fürchten (das heißt die Gewaltigen sind kein Gegenstand der Furcht für das gute Tun, sondern für das böse). Willst du dich aber nicht fürchten vor der Obrigkeit, so tue Gutes, so wirst du Lob von ihr haben. Denn sie ist Gottes Dienerin dir zu gut (das heißt dir zum Guten). Tust du aber Böses, so fürchte dich; denn sie trägt das Schwert nicht umsonst; sie ist Gottes Dienerin, eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut ... So gebet nun jedermann was ihr schuldig seid: Schoß, dem der Schoß gebührt (das heißt Steuer, dem die Steuer gebührt); Zoll, dem der Zoll gebührt; Furcht, dem die Furcht gebührt; Ehre, dem die Ehre gebührt.

Kaum irgendwo steht die Persönlichkeit des Apostels Paulus so klar vor unsern Augen wie hier: mit den ganz gewöhnlichen dialektischen Gründen des römischen Staatsbürgers jüdischen Glaubens verteidigt er das göttliche Amt der Obrigkeit vor der Furcht und vor dem Gewissen des Steuerzahlers. Aber seine dialektischen Gründe haben keinerlei positive Tragweite. In der bloßen Ermahnung zum Gehorsam finden wir beim besten Willen keine sittliche Tatkraft, keinen Ansporn der Pflicht, keinen Einsatz der Leistung aus Bindung. Dem Abtrünnigen fehlt jede Zugehörigkeit an ein völkisches Recht.

Man muß doch immer die Lebensstimmung des Apostels im Auge haben. Man darf nie vergessen, daß seine Hoffnung auf ein ganz anderes mystisches und jenseitiges Ziel gerichtet ist. Für Paulus ist die Stunde bald da, um vom Schlaf des Todes aufzuerstehen. Er hat also zu den Dingen der Welt, zur Staatsordnung keine innerliche, sondern nur eine oberflächliche Beziehung, weil ja doch binnen kurzem das Endgericht den Wahn der Gewalt zerstört. Paulus fühlt sich dem weltlichen Recht des Gesetzes so überlegen, daß er es duldet. Für ihn steht die Kraft des Glaubens und die Wiederkunft des Menschensohnes in ursächlicher Beziehung: „Sintemal unser Heil jetzt mehr ist denn da wir gläubig wurden!"

Aus dem ganzen Zusammenhang der Apostelbriefe geht also deutlich hervor, daß die überaus auffallende Wertung der Obrigkeit und der herrschenden Gewalt keinem aktiven, sondern einem passiven Weltgefühl entspringt. „Schicket euch in die Zeit!" — sagt Paulus. Alle seine christlichen Lebensregeln sind von jener Klugheit diktiert, die sich nicht mehr in die Welt verstricken will. „Denn das Wesen dieser Welt vergeht."

Daher – nach dem Erlöschen der eschatologischen Erwartung – die Tatlosigkeit, der Fatalismus, die Regungslosigkeit, die Passivität, die orientalische Lähmung, die Nutzlosigkeit, die Sinnlosigkeit, die Apathie, die Neutralität des paulinischen Katechismus, der in der Askese endet. Die da Weiber haben, sollen es halten, als hätten sie keine! Die da weinen, sollen dem Schmerz ihrer Tränen keinen freien Lauf lassen, sondern so tun, als weinten sie nicht! Die Fröhlichen sollen ihrer Freude nicht mehr froh werden! Die Besitzenden sollen keinen Stolz auf ihr Eigentum haben! Diejenigen, die diese Welt noch brauchen, sollen sich hüten, sie zu mißbrauchen.

Es ist das Ideal der vollkommenen Nüchternheit und Ermattung, bei dem die Weltstimmung des nahenden Unterganges, die Sehnsucht nach Erlösung in den Apostelbriefen angelangt ist.

Was nie so recht beachtet worden ist: nur als Ausfluß dieser Stimmung ist das berühmte Wort des Römerbriefes zu deuten, das die Rechtfertigung allein aus dem Glauben enthält: „So halten wir nun dafür, daß der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben."

Schon an und für sich ist dieses Wort einseitig. Es enthält eine gänzlich fruchtlose Dialektik, die nur auf dem Grunde der eschatologischen Stimmung des Weltunterganges blüht. Zum Dogma erhoben stürzt es die Weltgeschichte in Anarchie. Aber den vollkommenen Widersinn dieses Wortes begreift man erst richtig, wenn man ihm sein Gegenstück gegenüberstellt, jenes schon erwähnte Wort Pauli: „Die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz."

Wie immer zerreißt Paulus zwei von Natur aufeinander angewiesene Dinge. Immer von neuem zersetzt er organische Einheiten und klare Zusammenhänge durch seinen Sündenbegriff. Er hat geradezu ein verhängnisvolles Talent, alles, was ihm begegnet, aus den Fugen der natürlichen Ordnung zu lösen, die Teile auseinander zu nehmen und so zuzuspitzen, bis sich vollendete Gegensätze ergeben. Paulus ist ein Beispiel für die verderbliche Kraft der Abstraktion und der Lebensentfremdung, der jede Anschauung abhanden gekommen ist. Finden wir in den Apostelbriefen auch nur ein einziges Gleichnis von der zwingenden Klarheit und sinnvollen Einfalt des Heilands, ein einziges Bild? Nirgends. Paulus kennt nur intellektuelle und mystische Beweggründe. Ja, sie scheinen bei ihm auseinander hervorzugehen und sich gegenseitig zu bedingen.

Jakobus, der älteste Bruder des Heilands, hat es in dem nach ihm benannten Briefe mit vollendeter Einfachheit verstanden, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben ad absurdum zu führen. Auf dem großen Apostelkonvent zu Jerusalem, wo Petrus und Paulus sich über die Beschneidung der Heidenchristen einigen, mag es gewesen sein, daß Jakobus zu den versammelten Brüdern spricht:

Was hilft's, so jemand sagt, er habe den Glauben, und er hat doch die Werke

nicht? Kann auch der Glaube ihn selig machen? So aber ein Bruder oder eine Schwester bloß wäre und Mangel hätte der täglichen Nahrung, und jemand unter euch spräche zu ihnen: Gott berate euch, wärmet euch und sättiget euch! ihr gäbet ihnen aber nicht, was des Leibes Notdurft ist: was hülfe ihnen das? Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot an ihm selber. Aber es möchte jemand sagen: du hast den Glauben und ich habe die Werke; zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, so will ich dir meinen Glauben zeigen aus meinen Werken.

Die Situation zeigt ganz deutlich, wohin sich Paulus verstiegen hat. Hier tritt ihm die natürliche Stimme des Gesetzes, das nicht nur Sünden verbietet, sondern auch Werke empfiehlt, mit bewunderungswürdiger Klarheit gegenüber. Wir sehen das Bild der Streitenden prachtvoll vor Augen:

Auf der einen Seite steht der Apostel, der das Gesetz der Werke leugnet, weil es ihn sonst gefangen hält und den Stachel der Sünde in ihm erweckt. Paulus hat von sich selbst sehr treffend gesagt: „Ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: laß dich nicht gelüsten! Da nahm aber die Sünde Ursache am Gebot und erregte in mir allerlei Lust; denn ohne das Gesetz war die Sünde tot." Nur deshalb kommt also Paulus zur Unterscheidung eines doppelten Gesetzes nach dem Fleische und nach dem Geiste. Nur deshalb weiß er nicht, was er tut, tut nicht, was er will, sondern was er haßt. Nicht das Gesetz, sondern der Zwiespalt seiner eigenen Natur ist es, der ihn verbittert und vergällt.

Auf der anderen Seite steht Jakobus, der Mensch der konservativen Gesinnung und der schlichten Werkhilfe. Ohne daß überhaupt der Gedanke der Sünde auftaucht, lehrt er die Mitwirkung des Glaubens bei den Werken und die Vollkommenheit der Werke durch den Glauben. Für ihn ist das eine naturgemäße Einheit, eine selbstverständliche Ergänzung und eine gottgewollte Paarung. Soweit das überhaupt noch möglich ist, lebt er in der organischen Einheit von Volk und Religion. Man versteht jetzt, warum Paulus in diesem konservativen Kreise der Jünger ein Fremdling und ein Abtrünniger geblieben ist.

Derselbe Bruch beherrscht auch die Gnadenlehre des Apostels. Sie steht im Mittelpunkt der paulinischen Briefe und des Johannesevangeliums. Beide Überlieferungen bezeugen die wichtigste Botschaft des Heilands, das Prinzip der Auslese. Wie sehr aber hat Paulus die ursprüngliche Klarheit der Gnadenwahl verfälscht!

Durch die Werke des Gesetzes ist Gnade nicht zu erlangen. Was bleibt Paulus anderes übrig als die Gnade der Erlösung ohne Verdienst zu predigen? Unanfechtbar wäre der Satz des Apostels: „Wir wissen aber, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum besten dienen, denen, die nach dem Vorsatz berufen sind." Denn dieser evangelische Satz findet seine Begründung in der Ranglehre des Heilands und in der Bruderschaft der Auserwählten. Gleich wie bei dem Heiland selbst fehlt bei

Johannes jede Verbindung von Sünde und Gnade. Erst Paulus vereinigt diese sich ausschließenden Gegensätze zu einer theologischen Spekulation. Im Gleichnis von der Hochzeitstafel beurteilt der Herr das innere Ansehen der Person nach dem sichtbaren Adel der Gestalt. Dieses Gleichnis ist der absolute Gegensatz zu dem Wort des Apostels Paulus: „Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott." Ein Satz, der die Prinzipien der Aufklärungszeit vorweg nimmt, ein Jakobinersatz der französischen Revolution. So stehen sich aristokratische und demokratische Lehre haarscharf gegenüber.

Bei Jesus von Nazareth und bei Johannes ist die Gnade ein übernatürliches Vorrecht in der Bestimmung der Auserwählten. Bei Paulus ist die Gnade ein unnatürliches Vorrecht derjenigen, die Knechte der Sünde gewesen, aber nun von Herzen „gehorsam" (!) geworden sind. „Denn nun ihr frei geworden seid von der Sünde, seid ihr Knechte geworden der Gerechtigkeit." Also nur auf dem Wege über den Sündenbegriff wird die Gnade bei Paulus offenbar. Hier haben wir die Wurzel der Unterwerfung, die die Kirche zu einem System und Ignatius von Loyola zu einer Dressur der Seele ausgebaut hat.

Welche Entstellung! Nur durch diese bei Paulus geradezu ursächliche Verknüpfung eines freimütigen Gnadenstandes mit dem demütigenden Gefühl des Sündenelends ist die gesamte Geschichte des Christentums entwürdigt worden. Die dauernde Selbstbetrachtung der Knechtschaft und sündigen Ohnmacht hat das Geschlecht der Christen entnervt und verdüstert.

Bezeichnend für das durch den Weltkrieg betroffene Empfinden unserer Generation hinsichtlich des Sündenbegriffs ist eine Stelle, die wir bei Otto Petras in seiner radikalen Streitschrift „Der deutsche Protestantismus auf dem Wege nach Rom" finden. Das ist eine Stichprobe des Frontsoldatentums, ein Bekenntnis jenes Truppengeistes, der Nietzsches „Willen zur Macht" auf Tod und Leben erprobt hat und jenseits klerikaler Ergebenheit steht:

> Wir hatten schwere Tage hinter uns, zugebracht im breiigen Lehm, im Toben der Materialschlacht. Ich hatte mich mit anderen Kameraden zum Besuch des Gottesdienstes gemeldet und freute mich auf ihn. Im Gottesdienst kam an gewohnter Stelle das allgemeine Sündenbekenntnis. Ich hatte es früher in meiner Gemeinde als Pastor selbst oft gebraucht. Aber diesmal fiel es für mich ins Leere, ja es wirkte fremd und feindlich auf mich. Irgend etwas empörte sich in mir. Wir hatten in Schmutz und Gefahr tagelang getan, was wir konnten und was unsere Nerven hergaben, und nun sollten wir bekennen, daß das alles wertlos und nichts sei! Das kam mir nicht wahr vor und ich lehnte das Mitdenken dieses Bekenntnisses ab, das für mich eine Lüge gewesen wäre. Ich war in dem stolzen, keineswegs überheblichen Gefühl hingegangen, daß wir alle, die wir hingingen, mit gutem Gewissen vor Gott treten konnten, und nun sagte uns ein Mann, der das alles gar nicht so mitgemacht hatte, daß wir verlorene und verdammte Sünder seien. Mein Stolz wehrte sich, der Gottesdienst war für mich verloren.

Es ist nun ein sehr eigentümliches Kennzeichen des Apostels Paulus, daß er, der die jüdische Natur der Gesetzesübertretung und den Reiz des Sündenverbotes doch genau kennt, in seiner eigenen Sittenlehre wiederum nur verbietende Moralsätze findet. Hans Blüher hat von ihm treffend gesagt: „Er ist ein Mensch, der sich sein ganzes Leben damit abgegeben hat, herauszufinden, was denn nun alles verboten sei."

Kein Wunder, daß Paulus im Grunde kleinlich ist. Der große Schwung seiner Gesetzesrevolution hat höchst philiströse Hintergründe. Der Gesetzesverächter in ihm wird zum Tugendwächter und der Rückfall des Nihilisten ins Kleinbürgerliche ist typisch für seine Natur, die die Vorschriften des Alten Bundes heimlich in den Neuen Bund überträgt.

Man hat Robespierre als einen von Angst und Ehrgeiz gejagten Menschen gedeutet. Das Gleiche trifft auf Paulus zu, der das deklamatorische Format eines urchristlichen Robespierre, aber auch dessen pedantisches Wesen besitzt. Er häuft seinen Zorn über den Ehebruch, die Hurerei, die Unreinigkeit, die Unzucht, die Abgötterei, die Zauberei, die Feindschaft, den Hader, den Neid, den Zank, die Zwietracht, den Haß, den Mord, das Saufen und Fressen der Welt, „von welchen ich euch habe zuvor gesagt und sage noch zuvor, daß, die solches tun, werden das Reich Gottes nicht erben". Als Frucht des Geistes aber nennt er Liebe, Freude, Frieden, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Glauben, Sanftmut und Keuschheit.

Wir haben früher schon darauf hingewiesen, wie sehr Paulus Wichtiges und Nichtiges miteinander verwechselt. Was an dieser Häufung der Untugenden jedoch verräterisch ist, ist der Mangel an Unterscheidung. Der Apostel stellt die Zwietracht neben die Abgötterei, den Haß neben die Unreinigkeit, die Feindschaft neben die Unzucht. Er übersieht, daß der Hader das Wesen der Welt ist, die Feindschaft die Grenze der Völker, die Zwietracht der Antrieb zum Leben überhaupt. Bei dieser Gelegenheit erinnern wir uns an Kants Satz in den „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht":

> Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung all ihrer Anlagen zustande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.

Für eine solche geschichtsphilosophische Betrachtung, die als inneres Bewegungsgesetz der Natur den Kampf, den fruchtbaren Gegensatz, den Ansporn der Feindschaft erkennt, ist Paulus blind. Er denkt auch nicht an die naheliegende Folgerung, daß der Glaube zum Zwiespalt führt, die Geduld begrenzt ist, der Friede niemals ein Endzustand, die Freude niemals ohne Betrübnis, die Liebe niemals ohne Zorn und die Keuschheit niemals ohne Schuld. Paulus trennt auf eine pädagogisch und moralisch ganz einseitige und nüchterne Weise das Gute und das Böse. Er begreift nicht, daß die Fehler der Menschheit nur zu oft aus dem Verhängnis des Schicksals,

aus der Mißgunst der Ereignisse gleich ungewollten Rächern hervorgehen. Sein Maßstab der Sünde ist das kleinlichste Barometer des Weltleids.

Der Sündenbegriff ist seiner ganzen Natur nach untauglich für die Erkenntnis des Schicksals. Denn der Sündenbegriff will nur den Makel des Fleisches, die Versuchung der Seele umgehen. Daher ist er untragisch und stumpf. Der Gnadenbegriff dagegen ist heroisch. Der Sinn der Gnadenwahl ist bei Jesus und Johannes von großartiger geschichtlicher Bedeutung. Paulus dagegen setzt alle seine Kraft dafür ein, der Geschichte ein Ende zu setzen, weil er sie als das Weltverhängnis überhaupt betrachtet. Er weicht also dem Risiko der Welt, dem Auftrag der Geschichte, dem Ereignis der Stunde aus. Er nimmt einen grundsätzlich verkehrten Standpunkt ein, nämlich den der Weltflucht. Für ihn besteht die einzige Hoffnung, die er überhaupt nährt, in der Auferstehung des Heilands und in seiner nahenden Wiederkehr. Dazwischen liegt nur ein kurzer Übergang, eine sehnsüchtige Frist, ein melancholischer Abschied und eine demütige Ergebenheit. Die Zukunft des Gottesreiches beschattet die lebendige Gegenwart mit irdischem Verzagen. Es hat keinen Sinn mehr, zu den bewegenden Kräften der Zeit Stellung zu nehmen und das Los der Politik zu ändern.

Paulus ist der letzte Nachfahr des jüdischen Exils. Seine zertrümmerten Ideale richten sich indessen nicht mehr auf die Kraft des Gesetzes, auf das Recht des Volkstums, auf die nationale Wiedergeburt, sondern auf die Mystik des Weltendes, die er mit der fanatischen Hoffnung seiner ekstatischen Seele predigt und die mit seinem Tode erlischt.

3. Die Geburt der Kirche

Ein Gedanke im System des Apostels Paulus bleibt noch offen, der der Auferstehung. Dieser Gedanke verdient eine besondere Betrachtung, da er mittelbar zur Geburt der Kirche führt.

Im Römerbrief spricht Paulus davon, daß die Gläubigen in Christo gestorben sind und daher auch mit ihm leben werden. Im zweiten Korintherbrief enthüllt er diese Mystik des Sterbens deutlicher: „Ob unser äußerlicher Mensch verdirbt, so wird doch der innerliche von Tag zu Tag erneuert." Es handelt sich hier gleichsam um ein kommunizierendes System. Durch den Tod des Heilands ist der erste Akt der Auferstehung erfüllt und die Erde verklärt. Dieser von Paulus sowohl real kosmisch als auch mystisch verstandene Vorgang setzt sich – gleichsam in einem zweiten Akt – in der Gemeinde der Gläubigen fort. Alle, die in mystischer Union, im Taufmal mit dem Heiland zum Glauben verbunden sind, nehmen an seiner fortwirkenden Auferstehung teil. Der Schlußakt wäre dann gewissermaßen die ewige Vereinigung der Toten und Lebendigen in Christo bei der Wiederkehr des Menschensohnes am Tage des Gerichts.

Der Geist, der den Gekreuzigten vom Tode auferweckt hat, macht auch die sterblichen Leiber lebendig und bekleidet sie mit einem neuen Wesen. Die Gemeinschaft mit dem Heiland ist also eine zuverlässige Gewähr für die Treue Gottes. Die Drangsal der Leiden, die Jesus erlitten hat, wird zu einer Passion der gesamten Christenheit. Der Corpus Christi behaftet alle seine Glieder mit den Wundmalen des Kreuzes, mit dem Opfer der Dornen, mit dem Gespött der Menge, aber auch mit der königlichen Bürgschaft der Auferstehung.

Diese von Paulus erfaßte mystische Stimmung der realen Teilhaberschaft an dem Leib des Herrn ist die große Stimmung der Märtyrer. Noch liegt in dieser Stimmung keine stoffliche, sakramentale Absicht, weil es der ganze, von Christus erglühte Leib ist, der sich hingibt und mit einer nie verzagenden Stärke und Freudigkeit den Tod erleidet, um das geistige Leben zu ernten. Welche reale Bedeutung der mystische Leib Christi für Paulus hat, geht aus der Stelle des 1. Korintherbriefes 12,13 hervor: „Denn wir sind durch einen Geist alle zu einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind alle zu einem Geiste getränkt." Paulus hat auf diese Stelle großen Wert gelegt. Denn er führt den Gedanken am Beispiel des organischen Leibes näher aus, der auch nach der von Gott gesetzten Ordnung viele Glieder hat:

> Es kann das Auge nicht sagen zu der Hand: ich bedarf dein nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füßen: ich bedarf euer nicht. Sondern vielmehr die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nötigsten; und die uns dünken am wenigsten ehrbar zu sein, denen legen wir am meisten Ehre an; und die uns übel anstehen, die schmückt man am meisten. Denn die uns wohl anstehen, die bedürfen's nicht. Aber Gott hat den Leib also vermengt und dem dürftigen Glied am meisten Ehre gegeben, auf daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder für einander gleich sorgen. Und so ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit; und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. Ihr seid aber der Leib Christi und Glieder, ein jeglicher nach seinem Teil.

Durch diesen mystischen Zusammenhang mit dem Leibe Christi wird eine Stellvertretung der Leiden denkbar. Im 2. Korintherbrief spricht Paulus sehr deutlich von dieser Kraft des Ausgleichs: „Denn gleichwie wir des Leidens Christi viel haben, also werden wir auch reichlich getröstet durch Christum. Wir haben aber Trübsal oder Trost, so geschieht es euch zugute. Ist's Trübsal, so geschieht es euch zu Trost und Heil; welches Heil sich beweist, so ihr leidet mit Geduld, dermaßen, wie wir leiden... und unsere Hoffnung steht fest für euch, dieweil wir wissen, daß, wie ihr des Leidens teilhaftig seid, so werdet ihr auch des Trostes teilhaftig sein."

Von Jesus Christus ergriffen sein, heißt also mit ihm auf eine mystische und doch sehr reale Weise eins werden. Paulus sagt in diesem Zusammenhange sehr schön: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich zu dem, was da vorne ist,

und jage – nach dem vorgesteckten Ziel – nach dem Kleinod, welches vorhält die himmlische Berufung Gottes in Christo Jesu."

In diesem Gedanken der mystischen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen beruht die Auswirkung der Gnadenwahl und die Verklärung des Leibes. Christus ist für Paulus der Samen der Welt, der Erbe der biblischen Verheißung und der Spender der Gottesfurcht, die in der Ernte der Gemeinden aufgeht.

Selbst in dieser unleugbaren Hoheit des mystischen Gedankens macht sich das Selbstbewußtsein des Apostels Paulus peinlich bemerkbar. Albert Schweitzer hat in seinem Pauluswerk das Hauptaugenmerk auf diese Mystik des Seins in Christo gelegt. Er hat sich begeistert an dem Gedanken der unsichtbaren Kirche, des Reiches Christi und der Kindschaft Gottes. Mit vollem Recht! Denn „die Mystik Pauli ist die letzte Phase des Kampfes, den der Auferstehungsgedanke um seine Geltung in der Eschatologie führt".

Bei dieser Gelegenheit hat aber Albert Schweitzer einen sehr merkwürdigen Zwiespalt gelöst, der die Auferstehungslehre des Apostels durchzieht. Im zweiten Brief an die Korinther heißt es nämlich: „Wir wissen aber, so unser irdisch Haus dieser Hütte zerbrochen wird, daß wir einen Bau haben, von Gott erbaut, ein Haus, nicht mit Händen gemacht, das ewig ist, im Himmel. Und darüber sehnen wir uns auch nach unserer Behausung, die vom Himmel ist, und uns verlangt, daß wir damit überkleidet werden; so doch, wo wir bekleidet und nicht bloß erfunden werden. Denn dieweil wir in der Hütte sind, sehnen wir uns und sind beschwert; sintemal wir wollten lieber nicht entkleidet, sondern überkleidet werden, auf daß das Sterbliche würde verschlungen von dem Leben."

Glühend offenbart sich an dieser Stelle die eschatologische Erwartung Pauli, das Gericht der Zeiten zu überleben, damit seine im Tode abgeschiedene Seele nicht nackt vor den Herrn treten müsse.

Im Gegensatz hierzu wünscht er sich aber im Brief an die Philipper den Tod herbei: „Denn Christus ist mein Leben, und Sterben ist mein Gewinn. Sintemal aber im Fleisch leben dient mehr Frucht zu schaffen, so weiß ich nicht, welches ich erwählen soll. Denn es liegt mir beides hart an: ich habe Lust abzuscheiden und bei Christo zu sein, was auch viel besser wäre; aber es ist nötiger, im Fleisch bleiben um euretwillen."

Schweitzer weist die an und für sich sehr nahe liegende Vermutung zurück, daß Paulus zur Zeit des Philipperbriefes die Wiederkunft des Menschensohnes bezweifelt und mit seinem Tode rechnet. Er will jedoch an dem eschatologischen Gedanken auf alle Fälle fest halten. Daher erklärt er die Stelle des Philipperbriefes für eine Überspannung der paulinischen Mystik. Den Grund hierfür sieht er in dem Paulus eigentümlichen Selbstbewußtsein, das für den in Aussicht stehenden Märtyrertod auf

eine besondere und nur für ihn geltende Entrückung zu Gott hofft – gleich Elias, Esra und Baruch. Trifft diese Deutung zu, so belastet sie selbst den Gedanken der Auferstehung mit einem grotesken Zuge der Eitelkeit.

Aber wir haben schon früher einmal darauf hingewiesen, wie eigenartig sich in der christlichen Seele die Ohnmacht der Leiden, die Demut des Erduldens mit Hoffart paart. Paulus, der mehr geduldet und gelitten hat als die Apostel von Jerusalem, verlangt eine besondere Bestätigung dieser Leidenswürde durch eine persönliche Auferstehungsprämie! Die Konsequenz der eschatologischen Lehre führt sich selbst ad absurdum.

Albert Schweitzer betont auch, daß die Idee der Kirche für Paulus mit dem mystischen Leib Christi und dem Reich der Heiligen erschöpft ist. An eine Gesamtgemeinde „real verstanden", an eine organisierte kirchliche Einheit denke Paulus nicht. Er kann ja auch nicht daran denken, weil er an die Auferstehung der Glieder des Corpus Christi binnen kurzem glaubt. Paulus drängt mit der Sehnsucht seines Sterbens nach dem Augenblick, wo er die dunklen Worte der Offenbarung nicht mehr durch den Spiegel der Welt sieht, sondern von Angesicht zu Angesicht. „Jetzt erkenne ich's stückweise, dann aber werde ich erkennen, gleich wie ich erkannt bin." Das ist der höchste und reinste Gipfel der paulinischen Mystik, wie sie bis in die Zeiten des Mittelalters nachgewirkt hat – die Anschauung Gottes jenseits aller menschlichen Begriffe, jenseits aller Trübheit des Verstandes, weit hinaus gehoben über den Zustand der sinnlichen Erfahrung in die unmittelbare Gnadenschau.

Albert Schweitzer hat den zeitgeschichtlichen Sinn der apostolischen Mystik mit bewunderungswürdiger Tiefe enthüllt. Dann aber reißt der Faden ab. Albert Schweitzer sieht wie Adolf von Harnack nur die reformatorische Bedeutung der paulinischen Lehre, die gegen die versteinerte Macht der Gesetze fürderhin die Freiheit des Glaubens vertritt. Daß aber Paulus einen hervorragenden Einfluß auf die Gestaltung und auf den Geist des Kirchenregiments ausgeübt hat, daran denkt Albert Schweitzer nicht. Auch dann, wenn alle eschatologischen Erwartungen und Versprechungen uneingelöst bleiben, auch dann, wenn alles das nicht zutrifft, was die Gemüter beseligt hat, auch dann, wenn das Jüngste Gericht nicht eintritt und die Welt in ihrem hoffnungslosen Zustande beharrt, gerade dann bleibt noch immer von Paulus jener verhängnisvolle Begriff der Sünde übrig. Die Mystik erlischt und das Dogma tritt hervor. Von diesem Augenblick an wird der paulinische Zustand der Sündenknechtschaft verewigt. Die Selbstentwürdigung des Leibes bleibt am Christentum haften. Die Askese wird zum System.

Daher bilden Paulus und die Kirche keinen unüberbrückbaren Gegensatz, wie Albert Schweitzer glaubt. Hat Paulus dem Menschen die Welt verleidet – in gemilderter Form tut das die Kirche auch. Hat Paulus den Glauben an den Weltunter-

gang angestachelt – in gemilderter Form tut die Kirche desgleichen. Hat Paulus von der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen geträumt – nun, die Kirche tut ihr Möglichstes, um die Heiligen schon auf Erden zu verhimmeln.

Und in die Not der weltlichen Organisation wäre Paulus auch geraten, wenn er hätte einsehen müssen, daß die lebendige Teilnahme am auferstandenen Corpus Christi immer wieder durch den Tod der Gläubigen fragwürdig wird. Der eschatologische Irrtum des Apostels tritt von selbst zutage. Damit muß die katholische Kirche fertig werden. Sie führt die enttäuschte Menschheit aus der anarchistischen Stimmung des Weltunterganges in die Obhut eines geregelten Kirchenfriedens zurück. Die Grundeinstellung bei Paulus und der Kirche bleibt jedoch dieselbe –: die sündgeborene Natur des Menschen, der der Erlösung durch den Corpus Christi bedarf.

Albert Schweitzer hat selbst das schönste Gleichnis für die Mystik des Apostels Paulus gegeben: „Wie das Netz der Spinne ein wunderbar einfaches Gebilde ist, solange es zwischen den Fäden, die es halten, ausgespannt bleibt, aber zum wirren Knäuel wird, sobald man es davon loslöst – also ist auch die Mystik Pauli etwas wunderbar Einfaches, solange sie in die Eschatologie eingespannt ist, und wird zum wirren Knäuel, sobald man sie von ihr loslöst.“ Aber diese Loslösung von der Eschatologie ist eine Tatsache der Entwicklung, eine Notwendigkeit. Sobald die messianische Erwartung erlischt, führt das paulinische System die Menschheit in ein Gestrüpp von Widersprüchen. Als die Welt aufhört, mit Zungen zu reden, kommt die Geburt der Kirche auf den Glaubensresten des paulinischen Christentums zustande. Die katholische Kirche wird zur „complexio oppositorum“, zur Vereinigung aller Gegensätze und zur Erbin des versprochenen, aber uneingelösten Himmelreiches auf Erden.

Die große Spannung löst sich auf in eine dogmatische Überlieferung. Paulus liefert dafür die Grundstimmung, das Grundgefühl. Durch ihn siegt der asketische Charakter des Christentums voller Bußen, Sünden, Strafen, Vergeltung und Reue über den heroischen Charakter der Heilandslehre, die die verunglückte Welt durch den Gedanken der Gnadenwahl überwindet.

Augustinus

1. Spekulation und Dogma

Aus einer ungeheuren Fülle von Spekulationen, aus einem Meer des Zweifels erhebt sich die Gestalt des hl. Augustinus. Die Brennstrahlen, die sich im Lichte seines Geistes sammeln, sind unzählig. Alle Spannungen, die die neue und alte Welt bewegen, von Platon bis Athanasius, vom Morgenland zum Abendland sind in ihm enthalten. Kein Wunder, daß er uneinheitlich ist. An der Schwelle des katholischen Europa ist er die erste, weithin leuchtende Persönlichkeit, die erste wirklich weiträumige und universale Natur. Die Streitbarkeit seines Verstandes und die Unruhe seines Herzens sucht – nach allen Seiten hin kämpfend – die christliche Formel. Aber ehe er noch dazu gelangt, wendet er sich schon einem neuen Gegner zu. Die Fülle seines Reichtums sprengt jedes System.

Gegen die Manichäer lehrt er die Eintracht Gottes mit seiner Schöpfung, die überall gut ist, weil Gott sie durchdringt. Gegen die Pantheisten lehrt er die überweltliche Majestät des anfangslosen und unwandelbaren Urhebers, von dem alle Dinge ihren Abglanz und ihre Ordnung haben. Von den Asketen und Sittenaposteln, von den Donatisten und Montanisten fordert er konfessionellen Frieden, weil nur Einer ist, der über das ewige Recht gebietet. Gegen die Neuplatoniker, die von Gott sprechen, aber nicht nach ihm handeln, verficht er das Heil der guten Tat, die das Beispiel des Heilands vor Augen hat. Denn nicht in der Erkenntnis Gottes ruht das höchste Gut, sondern in der Hingabe des Willens, in dem Opfer des Herzens. Gegen die Skeptiker, die sich ihrer Beredsamkeit rühmen, aber die Klarheit der göttlichen Vernunft verfehlen, lehrt er das Licht der Offenbarung. Denn der Mensch, nur auf sein Selbstbewußtsein angewiesen, muß sich in den Rätseln der Philosophie verirren, wenn er nicht die Gnade hat, die seinen Verstand richtig leitet. Gegen Pelagius, den nordischen Mönch, lehrt er die Beschattung des menschlichen Willens mit der Sünde, aus der die Unfreiheit folgt. Der Mensch ist unselbständig ohne die allmächtige Liebe Gottes, die gerecht, vorauswissend und erlösend ist. Im Chaos der Zeit, in den Wirren der Völkerwanderung vertritt er die Rechtsordnung der Kirche, die den Menschen behüten soll. Gegen die Theosophen und Gestirndeuter lehrt er die höchste Ursache des einen und erhabensten Gottes, der Herr ist über alle seine Werke. Gegen die Tyrannen der Welt weist er auf die ewige Gerechtigkeit des Himmels-

staates hin. Gegen die Optimisten verkündet er seinen pessimistischen Heroismus, der da glaubt, daß nach dem Plane Gottes nur einige Auserwählte gnädig berufen werden, der Abfall der Menschheit aber verworfen wird.

In den ersten drei Jahrhunderten des Christentums entfaltet sich der Aufbau und Lehrgehalt der katholischen Kirche. In Augustinus sammeln sich alle diese Spuren, die vom Imperium zur Hierarchie, von der Hierarchie zu einem neuen Imperium, von der Spekulation zum Dogma führen.

Sub specie aeternitatis betrachtet Augustinus in seinem Hauptwerk „de civitate dei" den Zustand der römischen Welt. Mit Sallust und Cicero ist er überzeugt davon, daß trotz der Anrufung der Götter nur Zwietracht, Habsucht, Ehrsucht und jeglicher Übelstand die Kräfte Roms zugrunde gerichtet haben. Das Wohlergehen sei die Ursache der Trägheit geworden. Augustinus führt diesen Beweis, um zu zeigen, daß nicht das Christentum die Ordnung des Imperiums unterwühlt und die Staatsgötter von ihrem Thron gestürzt hat. Warum, so fragt er, machen die Spätlinge Roms das Unheil ihrer Gegenwart von der „Irrlehre" Christi abhängig, da es doch vielmehr die falschen Götter selbst gewesen sind, die den Fall Roms schon nach dem Sieg über Carthago heraufbeschworen? Hat Sallust nicht ausdrücklich gesagt, daß „seit dieser Zeit" die Tugenden der Vorfahren wie bei einem Gebirgsbach in jähem Sturze dem Abgrund zueilten und der Nachwuchs der Jugend durch Ausschweifung und Habsucht so tief gesunken war, „daß man von ihm mit Recht sagen kann, er sei nur dazu geboren, um weder selbst ein Vermögen zu besitzen, noch ein solches anderen in Ruhe lassen zu können?"

Augustinus kommt es darauf an, den Untergang der römischen Welt aus eigenen Ursachen zu erkennen. Er unterstreicht dieses Urteil durch das Zeugnis Ciceros, nach dem der römische Staat der schlechteste und verruchteste geworden ist und allen Anspruch auf ein wahres Staatswesen eingebüßt hat. Um den Raubbau des Imperiums an den Völkern der Mittelmeerwelt nachzuweisen, erinnert er an eine Anekdote Alexanders des Großen. Nur die Großen der Weltreiche rechneten sich Ruchlosigkeit als Straflosigkeit an. Die richtige Antwort auf solche Übereinkunft der Mächtigen habe jener Seepirat erteilt, der auf den Vorwurf der Räuberei den König fragt: „Was fällt dir ein, daß du den Erdkreis in Unruhe versetzt, aber weil ich es auf einem kleinen Fahrzeug tue, nennt man mich einen Räuber, und weil du es mit einer großen Flotte besorgst, heißt du Weltherrscher."

Aber keineswegs ist Augustinus so blind, daß er Rom die Gnade der göttlichen Vorsehung ganz abspricht. Vielmehr sieht er auch hier den Plan einer göttlichen Weltordnung, die den Weg der Staaten leitet. An dieser Stelle spürt man bereits, daß Augustinus für ein neues Rom wirbt, für das Rom des katholischen Erdkreises. Er rühmt den Sinn der Römer für Unabhängigkeit, ihren Eifer für das

Vaterländische, ihre Tüchtigkeit in der Staatskunst. In den Tempeln der Tugend und des Ruhms erblickt er die Gaben Gottes. Er lobt Cato, der die Grundzüge des frühen Römertums Fleiß im Innern und Gerechtigkeit im Äußeren genannt hat, freilich nur im Besitz einiger weniger Staatsbürger, die den Schmeicheleien des Pöbels und dem Hochmut der Reichen zu widerstehen vermochten.

So ist es ein irdischer Lohn gewesen, den Gott den Römern geschenkt hat. An den Verheißungen des himmlischen Staates gemessen, den Augustinus ersehnt und träumt, haben die Römer ihren Lohn dahin. „Aber wir wollen auch darin Gottes Güte uns zunutze machen. Betrachten wir doch, was die Römer alles verachtet, wieviel sie erduldet, welche Leidenschaften sie um des menschlichen Ruhmes willen überwunden haben, der ihnen gleichsam zur Belohnung für solche Tugenden schließlich gespendet worden ist." Augustinus gibt den Christen die Lehre, sich des Gottesreiches so würdig zu zeigen, wie sich die Römer ihres irdischen Vaterlandes würdig gezeigt haben.

Die Geschicke der irdischen Welt stehen nach Augustinus unter der Vorsehung des lebendigen Gottes. In dem Maße, in dem sich der Untergang des weltlichen Königtums erfüllt, wächst die Hoffnung auf die wahre Eintracht des Gottesstaates, der alles Weltliche ausgeschieden hat und nur die Besten, die Erwählten im Rate Gottes vereint. Sie sind im Besitz der wahren Religion, die nicht von einem irdischen Staat eingerichtet worden ist, sondern selbst den himmlischen Staat begründet hat. Deshalb verwirft der Kirchenlehrer die Staatsgötter, die nur zum falschen Opfer verleiten und sich wegen ihrer Vielzahl widersprechen. Sie sind es, die die menschliche Ordnung zerstören. Nur die christliche Religion bringt die Glieder der Welt in eine organische Beziehung zum wahren Gott als dem Urheber des Ganzen.

Ebenso sieht Augustinus in den Dämonen die vergötterten Ahnenbilder verstorbener Seelen. Nur eine trügerische Wirklichkeit ist es, die sie den Menschen darbieten. Christus hat auch diesen Wahn der Welt zerstört und die dunklen Mächte gebannt. Daher gebühren die Opfer des Gebetes Gott allein, nicht seinen Engeln. Augustinus lebt noch in der evangelischen Nachfolge Christi, die den ganzen Menschen für Gott aufopfert. „Die Seele selbst wird ein Opfer, wenn sie sich zu Gott hinwendet und entzündet, durch das Feuer seiner Liebe die irdische Begehrlichkeit abstreift und ihm gleichsam als der unwandelbaren Form untergeordnet sich erneuert, wobei sie ihm dadurch wohlgefällig wird, was sie von seiner Schönheit in sich aufnimmt."

Dieser Gedanke der Selbstdarbringung des Christenmenschen in allen Augenblicken und Zügen seines Lebens ist das ursprüngliche Gebot des Evangeliums, ist der Sinn der mystischen Verwandlung aus dem Leibe des Todes in die Auferstehung des Geistes. Diese Umwandlung des Menschen ist durchaus ohne den Begriff der Sünde möglich, sofern nur die Worte des Heilands richtig verstanden werden, der

statt Bußpraxis wirkliche Entscheidung, statt Selbstverwerfung Selbstvervollkommnung, statt Abtötung Lebenswende gefordert hat.

Dieser Ursinn des Christentums bleibt auch unberührt von dem eschatologischen Irrtum. Er überwindet alle Zeiten. Das Jüngste Gericht schreckt immer nur die Furchtsamen und Sündhaften. Für diejenigen aber, die das Gebot des Heilands in ihre Natur und in ihr Gewissen aufgenommen haben, besteht diese Angst vor dem Ende nicht. Denn in jeder Stunde erfüllt sich der Zuruf der Gnade und das Gottesurteil über Gerechte und Ungerechte. Diese aufrechte Stimmung des Menschen, der die Sünde überwunden hat, spricht aus Luthers fröhlichen Worten: „Da wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden; da werden die Blumen, Laub und Gras so schön, lustig und lieblich sein, wie ein Smaragd und alle Kreaturen aufs allerschönste. Wenn wir nur Gottes Gnade haben, so lachen uns alle Kreaturen Gottes an."

Nur als eine psychologische Entwicklung ist es anzusehen, wenn im Urchristentum diese organische Frömmigkeit des ganzen Herzens allmählich zerbröckelt und an die Stelle der unsichtbaren Gemeinschaft der Heiligen die kirchliche Ordnung weltlicher Autorität tritt. Das ist die Geschichte des verwandelten und ermattenden Christentums in den ersten drei Jahrhunderten.

Adolf von Harnack beweist in seiner Dogmengeschichte, daß sich bei diesem Vorgang zeremonialgesetzliche Auslegung des Alten Testamentes und hellenistischer Geist verbunden haben. Die werdende katholische Verfassung benutzt das theokratische Gerüst der mosaischen Überlieferung. Man gewöhnt sich daran, in den Weissagungen der Schrift den Fingerzeig Gottes zu sehen – ein Bemühen, dem noch Augustinus seinen ungeheuren Fleiß, seine Phantasie und Beredsamkeit widmet. Damit übernimmt man auch die nutzbaren Formen des kultischen Lebens. Mit der Zeit bildet sich ein Gefühl für Tradition. In dem Maße, in dem die hochgespannten Erwartungen des Urchristentums auf die Weltwende erlöschen, nimmt die werdende Kirche die Beziehungen zum Alten Testament auf. Mit den Zeremonien und Opferregeln entsteht ein neues Priestertum.

Neben die biblische Nutzanwendung tritt der Begriff des Logos. Das Christentum vermählt sich mit Hellas. Die griechischen Mysterien haben gelehrt, daß sich der Mensch durch bestimmte Weihen vergöttlichen kann. Was diese Weihen bisher fruchtlos machte, war die mangelnde Beziehung auf eine lebendige Offenbarung des Vaters im Sohne. Diese Offenbarung bringt Golgatha. In demselben Augenblick vereinigt sich der Gedanke der Menschwerdung Gottes mit dem Gedanken der Fleischwerdung des Wortes. Im Johannesevangelium ist diese Verbindung von Kreuz und Logos bereits geschlossen.

Wie sehr sich die geistigen Grenzen noch überschneiden, sieht man an Irenäus und Tertullian. Hier besteht die ursprüngliche Nachfolge Christi noch in der Wachsamkeit des Gebetes, in der Probe der Gesinnung, in der Heiligung des ganzen Lebens,

in der Durchdringung und Erleuchtung der Seele. Aber schon verschiebt sich heimlich der Sinn des Opfers. Das Sakrament der innerlichen Darbringung der Seele an Gott wird zu einem sakralen Zweck. Die Mystik erlischt. Das Leben tritt in sein Recht. Das Schicksal Christi wird zur Gewohnheit. Albert Schweitzer bezeichnet diese Veränderung sehr treffend als den Unterschied zwischen der ewigen „Danksagung" der Seele, die Gott auch im Alltag feiert, und jener „Austeilung" des Sakraments, das im Tabernakel der Kirchen gehütet wird.

Wie seltsam sich in der Zeit dieses Überganges einander widersprechende Strömungen in ein und derselben Persönlichkeit paaren, wie unausgeglichen alles ist, wie flüssig das Werdende, wie freimütig das Gefühl der Überzeugung, zeigt das Beispiel Cyprians, der zehn Jahre, von 248—258, Bischof von Karthago ist. Bis heute berufen sich Katholiken und Protestanten auf ihn, die einen, wenn es um den sakramentalen Heilssinn der Kirche geht, die andern, wenn es sich um die Opposition gegen Rom handelt. Noch ist um die Mitte des dritten Jahrhunderts die unabhängige Meinung nicht im Starrsinn des Dogmas erloschen.

Ursprünglich ist das Taufmal Christi das Gnadensiegel des Menschen, die Bürgschaft der Auferstehung. Im eschatologischen Zeitalter wird Vergangenheit und Zukunft nicht unterschieden. Denn im glühenden Einschnitt des Weltgerichts verbrennen Raum und Zeit. Der durch die Taufe erwählte Mensch erwartet die Wiederkehr des Menschensohns, als dessen Glied er gezeichnet ist. Die Inbrunst seiner Verwandlung hilft ihm mit der erworbenen Gnade der Geduld und der Zuversicht über die kurze Spanne Zeit hinweg, an deren Ende das Gericht sich erfüllt.

Das Schicksal des Urchristentums besteht darin, daß sich diese kurze Spanne Zeit über Gebühr ausdehnt, und sich schließlich ganz im endlosen Rätsel der Weltgeschichte verliert. Das hat zur Folge, daß die Taufe nur noch für die Sünden der Vergangenheit gilt, nicht mehr für die der Zukunft. Schon der Hirt des Hermas führt eine Generalbuße ein, die einen förmlichen Umsturz im christlichen Leben bedeutet, wenn auch Hermas die Folge seines Gedankens nicht klar bewußt geworden ist.

Die Enderlösung verzögert sich. Die Bußfälle häufen sich. Bei Cyprian, ein Jahrhundert später, hat sich der Gedanke der verstockten und rückfälligen Menschheit bereits so verschärft, daß die von Hermas betrachtete Ausnahme zur Regel wird. Welche Veränderung spricht aus dem Satze Cyprians, daß trotz der Taufe kein Mensch ohne Sünden leben könne! Die katholische Lehre vom Verdienst der guten Werke meldet sich bei ihm an. Ja, noch mehr, das Verdienst des makellosen Menschen wird einem Schatz der guten Taten zugerechnet und im Schoß der Kirche als Gotteslohn aufgehoben. Der Ablaß liegt also tief in Sünde und Verdienst begründet, er gehört logischerweise zum Begriff der Vergeltung, zur objektiven Gültigkeit der Sakramente.

Nichts hat sich in der katholischen Kirche zufällig und willkürlich und absichtlich ereignet. Es ist der Weg des Menschlichen, der von der Idee der Gnade zum kirchlichen Werkstoff des Verdienstes führt. Aber es ist ein Umweg, der immer wieder auf seinen Ursprung und Ausgang zurückgeführt werden muß. Das ist der Sinn der Reformationen. Wird dabei die Sünde nicht aufgehoben und überwunden, so wird der Umweg zu einem Kreuzweg. Augustinus steht mitten darin.

Bis dahin gelten Fasten und Almosen nicht mehr als Ausdruck des christlichen Lebenswandels, der evangelischen Bedürfnislosigkeit, wie sie etwa die Bergpredigt empfiehlt, sie entspringen nicht mehr der Gnadenfülle und dem Überschuß an Glauben, Trost und Seligkeit, sondern sie bekommen den asketischen Beigeschmack des Verzichts, sie werden – nach einem Worte Adolf von Harnacks – zu Satisfaktionen. Cyprian ist bereits so weit gekommen oder gesunken, daß er das Gott innerlich verbundene Gebet ohne kirchliche Opferwerke als fruchtlose Bemühung ablehnt!

Man wird den merkwürdigen Starrsinn dieses Priesters nur vor dem Hintergrund der Zeitgeschichte verstehen können. Die Militärherrschaft der römischen Kaiser erlebt in der Mitte des dritten Jahrhunderts die Epoche tiefster Verwilderung. Cyprian flüchtet vor der großen decianischen Christenverfolgung. Im Jahre 248 feiert Rom sein tausendjähriges Bestehen. Welch ein Bild! Das morsche Imperium erinnert sich an die Sagen seines Ursprungs. Nicht umsonst vergleichen die kirchlichen Väter das Schicksal der Wolfsgeschwister Romulus und Remus mit dem biblischen Brüderpaar Kain und Abel. Das Verhängnis erfüllt sich in der Auflösung der Monarchie, die durch schwache und nachgiebige Charaktere, durch gebildete, aber ohnmächtige Skeptiker, durch Günstlinge, Emporkömmlinge, Minderjährige, Tyrannen, Gladiatoren, Irre, Kranke und Lasterhafte vertreten wird. Alle Grenzen sind erschüttert. In den Randprovinzen schwelt steter Krieg. Das Reich verfault von innen und zerbröckelt nach außen.

Inmitten dieser Auflösung sieht Cyprian nur ein Heil: die politische Verfassung der katholischen Kirche, das christliche Regiment rücksichtsloser Zucht und Ordnung im Dogma des Glaubens, die straffe Spannung und Kontrolle aller Glieder, Mauern und Türme der Gottesburg.

Nur so ist Cyprians Protest gegen den römischen Episkopat zu verstehen, der allmählich seinen Anspruch auf monarchische Führung der Kirchengemeinden anmeldet und durchzusetzen beginnt. Man sollte meinen, daß Cyprian die Lehre vom Primat unterstützt. Denn ist sie nicht die Voraussetzung der kirchlichen Zucht, die strenge Folgerung der Glaubenseinheit? Weit gefehlt! Cyprian sieht gerade im Primat jenes verderbliche Prinzip der Zentralisation, das das Imperium korrupt gemacht hat. Gerade am Beispiel Roms, gerade aus Verantwortung und Ernst, aus Strenge und Pflicht beweist er, daß jede Zentralisation den Glauben verwildert, den Frieden

stört, die Ordnung untergräbt und den Organismus schädigt. Cyprian hat Rom und die Römer genau gekannt!

Von ihm stammt das berühmte Wort, daß derjenige nicht Gott zum Vater haben kann, der die Kirche nicht zur Mutter hat. Die Papstkirche hat in diesem Worte einen Beleg für ihren Vorrang erblicken wollen. So aber hat es Cyprian niemals gemeint. Er bestreitet mit aller Entschiedenheit, daß der Auftrag des Heilands an Petrus eine fortwirkende Bedeutung für das römische Kommando habe. Solche Anmaßung erscheint ihm als Beschränkung, die der universalen Bedeutung der ecclesia widerspricht. Cyprian ist ausgesprochener Föderalist, das heißt Vertreter jener weitgefaßten und weiträumigen Einheit der Kirche, die sich in der Mannigfaltigkeit aller ihrer Gemeinden fruchtbar widerspiegelt.

Petrus kann nur der Erste unter Gleichen gewesen sein, apostolischer Bruder unter apostolischen Brüdern. Cyprian untersucht die Schlüsselgewalt Petri in seiner berühmten Schrift über die Einheit der katholischen Kirche. Damit bietet er zugleich ein überlegenes Beispiel, daß man die umstrittene Petrusstelle bei Matthäus wohl für echt halten kann, ohne die Folgerungen des römischen Primats daraus zu ziehen. Von Einem – so sagt Cyprian – muß der Ursprung der katholischen Kirche herrühren, damit sie Autorität hat. Aber der Eine ist Christus allein. Mit dem gleichen Lose der apostolischen Würde und richtenden Gewalt habe Christus auch die andern Apostel ausgestattet. Und ist es nun nicht höchst kennzeichnend, daß seine einschränkenden Worte – „alle mit dem gleichen Anteil an Ehre und Macht betraut" – in den Fassungen des Vatikans getilgt sind, mit der versteckten Absicht, ihm den Gedanken des Primats zu unterstellen? Cyprian hat aber nicht vom Primat, sondern von der Einheit gesprochen, die in Christus ihren Ursprung hat.

Die Stelle im 71. Briefe Cyprians darf hier nicht übersehen werden. Sie bezeugt seinen Stil, sie verrät, wie er verstanden sein will:

> Petrus, welchen der Herr zuerst erwählte und auf dem er seine Kirche erbaute, hat, als in späterer Zeit Paulus mit ihm über die Beschneidung Streitrede führte, sich kein besonderes Vorrecht in dreister Weise angeeignet, noch anmaßend sich herausgenommen, so daß er etwa gesagt hätte: er besitze den Primat und von den jüngeren und späteren (Aposteln) müsse ihm vielmehr willfahrt und nachgegeben werden; nein, er achtete den Paulus deshalb, weil er früher ein Verfolger der Kirche gewesen, nicht gering, sondern er nahm den Rat, welcher der Wahrheit gemäß war, von ihm an und stimmte der vernünftigen Gesetzesordnung zu, welche Paulus vertrat, ein Beispiel der Eintracht und Duldsamkeit uns gebend, damit wir nicht starrsinnig, was von uns ausgeht, lieben, sondern auf daß wir vielmehr dasjenige, was uns je von den Brüdern und Kollegen in förderlicher und heilsamer Weise dargeboten wird, wenn es wahr und berechtigt ist, als unser Eigentum betrachten.

Diese Auseinandersetzung ist nicht nur theoretisch hoch bedeutsam. Cyprian ist vielmehr in einem bestimmten historischen Punkte Wortführer aller nordafrikanischen

Bischöfe gegen Rom. In der Bedrängnis der Zeiten gibt es viele von der Kirche Abgefallene. Es entsteht die Frage —: sollen die von solchen Häretikern vollzogenen Taufen gelten oder nicht? Cyprian besteht auf der Wiedertaufe. Stephan, der Römer, empfiehlt Duldsamkeit gegenüber den Ketzertaufen, sofern sie nur formal richtig erteilt worden sind. Scharf stehen sich ein puritanisches und ein juristisches Prinzip gegenüber. Das letztere ist schließlich zum Siege gelangt.

Auf dem Konzil von Karthago im Jahre 256 erfolgt die entscheidende Erklärung der vereinigten 85 afrikanischen Bischöfe:

> Es erübrigt nun, daß wir einzeln über die vorliegende Sache selbst unser Urteil abgeben, niemanden von den anders Denkenden richtend oder von dem Recht der Kirchengemeinschaft mit uns zurückweisend. Denn keiner aus uns hat sich zum Bischof der Bischöfe eingesetzt, keiner zwingt mit der Gewalt eines Tyrannen seine Kollegen zum unweigerlichen Gehorsam, da ein jeder Bischof vermöge seiner freien Wahl und Gewalt das Recht der eigenen Entscheidung hat und deshalb ebensowenig von einem anderen gerichtet werden, wie selbst einen andern richten kann. Wir sollen vielmehr insgesamt das Gericht unseres Herrn Jesus Christi erwarten, der einzig und allein die Gewalt hat, uns zur Regierung seiner Kirche zu Vorgesetzten zu machen und andererseits auch über unsere Verwaltung zu richten.

Der Streit ist niemals endgültig beigelegt worden. Rom hat sich durchgesetzt: wenn es auch 1600 Jahre bis zum Vaticanum gedauert hat, die Unfehlbarkeit des Papstes ex cathedra als Dogma festzulegen.

Stephan kommt der Glanz der ewigen Stadt, das Grab Petri und Pauli, das Recht des neuen Imperiums zu Hilfe. Karthago, Alexandrien und Antiochien verblassen langsam vor dem Thron der Welt. 200 Jahre später sind ähnliche Bischofsprogramme wie die von Karthago nicht mehr gut möglich. Stephanus und Cyprian aber fallen bald nach ihrem Kampf unter den Streichen der neuen Christenverfolgung.

Cyprian beruft sich übrigens auf das Vorbild des Apostels Paulus, der den mystischen Leib der Kirche mit dem organischen Leib des Menschen verglichen hat. Hier wie dort haftet ein Glied für das andere. Alle umschließt gesunde Eintracht und wechselseitige Bestimmung. Der Aufbau der Einheit ist nur gesichert durch die Mannigfaltigkeit der Kräfte, durch die Einmütigkeit des Ganzen.

So ist die Sprache Cyprians voll von eigentümlich föderalistischen Begriffen wie —: Band des Friedens, Gemeinschaft des Glaubens, Einheit der Liebe, Achtung der Brüder und Würde des Priestertums. Es fehlen alle diktatorischen Ansprüche und alle privilegierten Begriffe. Augustinus hat dieses freimütige Erbe Cyprians in seiner Frühzeit noch bewahrt und den Schluß daraus gezogen: „Dies und anderes, worin sich Unterschiede zeigen, kann alles nach freier Wahl geübt werden. In solchen Dingen ist dem ernsten, verständigen Christen nicht der eine Brauch besser als der andere."

Die Frage ist nur, wo die Kirche die Grenze zwischen Brauch und Dogma, zwischen Sitte und Kommando zieht. Bei Augustinus heißt es: Dies „und anderes“ kann nach freier Wahl geübt werden. In diesem „und anderes“ liegt gerade die Fülle der dogmatischen Möglichkeiten. Die Kirche hat keine unausgeschöpft gelassen. Mit der Schlüssigkeit und Lückenlosigkeit eines gewaltigen, aber auch gewaltsamen Systems hat sie allmählich alle Bräuche dogmatisiert, alle Sitten kommandiert, alle Freiheiten gebändigt. Die letzte dogmatische Konsequenz wird am 18. Juli 1870 gezogen, als das vatikanische Konzil das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit verkündet. Um einen von Anfang an auf diese Folgerung hin angelegten Gedanken zum Dogma zu erklären, hat sich die Kirche mehr als 1500 Jahre Zeit gelassen, ein Beweis für die Kunst der Geduld und des Wartens, ohne jemals einen Anspruch aufzugeben, der noch im Bereiche der geistigen Möglichkeit liegt.

So fällt katholisches und römisches Ideal immer weiter auseinander. Das katholische Ideal respektiert die Eigentümlichkeit und Besonderheit des unendlichen Gottesraums, es umschließt die Mannigfaltigkeit aller Bilder und Lebensformen, weil ja Gott selbst nicht einseitig, sondern vielseitig in der Ordnung seiner Werke ist, weil katholisch sein nicht heißt einförmig, sondern allgemein und umfassend sein. So hat noch Augustinus den himmlischen Staat empfunden, der während seiner irdischen Pilgerschaft aus allen Völkern und aus allen Sprachen seine Familien und Gemeinden sammelt, unbekümmert um alle Verschiedenheiten in den Sitten, Gesetzen und Einrichtungen, „die der Begründung oder Erhaltung des irdischen Friedens dienen. Nichts davon schafft er ab oder zerstört er, vielmehr bewahrt und befolgt er, was immer von Nation zu Nation verschieden, aber doch auf das eine gleiche Ziel des irdischen Friedens gerichtet ist, wofern es nur der Religion, die den einen höchsten wahren Gott anbeten lehrt, nicht im Wege steht.“

Es ist eine menschliche Tragikomödie, ein Beispiel für die krummen Wege der Weltgeschichte, daß Rom — den Primat, die Zentralisation, die Monarchie, die Diktatur verfolgend — in Sachen der Ketzertaufe die Nachsicht übt, die der gesunde Menschenverstand empfiehlt, während Cyprian und mit ihm die ganze nordafrikanische Kirche — als Vertreter des Föderalismus und des Gemeindesinns — den heftigsten Starrsinn, das dogmatische Kommando der „reinen“ Lehre bekunden. Rom hat hier eine kluge Gerechtigkeit geübt, die einst auch die Tugend des römischen Staates war, ohne daß sie ihn hat daran hindern können, korrupt zu werden . . .

In der Fülle der Dogmenkämpfe begegnen der Kirche zwei große Bewegungen, die auch den Lebensnerv Augustins an entscheidenden Stellen berühren —: die Gnostik als Spekulation und der Donatismus als Sekte, die die Horden der Circumcellionen, plündernde und schwärmende Bauernasketen, Narren und Landsknechte in Christo gegen die Kirchenordnung ins Feld führt.

Die Spätzeit der hellenistischen Welt, die Epoche zwischen Untergang und Aufgang verleitet zur Spekulation. Die Skepsis verleitet, der Urteilskraft des menschlichen Geistes unsicher geworden, zu einer höheren Erkenntnis durch Offenbarung, zu einer Gnosis durch Gnade. Sehr bald tritt schon die Behauptung auf, daß nur diejenigen die Erwählten Gottes und die Träger des Logos sein können, denen der Herr eine besondere Einsicht schenkt. Die Spekulation flüchtet sich in die Geheimwissenschaft und die Logik in die Zahlensymbolik. Pythagoras tritt neben Plato. Die orientalischen Mysterien finden in der hermetischen Literatur und im chaldäischen Orakel ihre Auferstehung und Verwendung.

Im geistesgeschichtlichen Kampf zwischen Urchristentum, Gnostik und Kirche handelt es sich um die drei großen Möglichkeiten, das Geheimnis der Offenbarung zu enträtseln. Das auf das Weltende und auf die glühende Tat des Herzens eingestellte Urchristentum tritt im Laufe der Jahrhunderte zurück. Seine Ekstasen brechen immer nur an besonders erhitzten Brennpunkten der Weltgeschichte durch. Die Auseinandersetzung zwischen Erkenntnis und Glauben, zwischen Spekulation und Dogma begleitet dagegen alle Zeiten.

Man weiß – die Kirche hat die gnostischen Lehren verworfen und verdammt, obwohl sie viel von dem voraus nehmen, was die Kirche selbst später in der scholastischen Spekulation verwertet hat. Will man darin keine bloße Absicht erblicken, sondern den Zug der Notwendigkeit, so muß man nach einem tieferen Grunde forschen. Verfolgt man nun die außerordentlich vorsichtigen, trotzdem unabirrbaren Tastversuche der dogmatischen Theologie, so sieht man sehr deutlich, daß sich die Kirche in allererster Linie mit dem Geheimnis der Dreifaltigkeit beschäftigt. Die Gnostiker haben auch hierüber ihre eigene Meinung. Im großen Ganzen legen sie aber mehr Wert auf den großartigen und phantastischen Entwurf eines Weltgebäudes, mehr Wert auf Architektur als auf Moral, auf Theosophie als auf Paulinismus, auf Befreiung durch Erkenntnis als auf Erlösung von der Sünde. Zweifellos ist die Gnostik großartiger, kühner, spekulativer. Das Kirchenchristentum wirkt gegen sie einseitig, kurzsichtig, engherzig, unkünstlerisch und klerikal.

Wie die Dinge aber in Wirklichkeit liegen, erfährt man aus den Bekenntnissen des hl. Augustinus. Nach den Irrungen seiner Jugend geht er selbst durch die Schule der Manichäer, einer gnostischen Sekte. Vor seiner Bekehrung bewegt sich Augustinus andauernd in der großen Gefahr der Selbstbezweiflung. Wie oft hat er die Fragwürdigkeit der reinen Erkenntnis, des theoretischen Wissens erleben müssen, aus der es ohne Gott keinen Ausweg gibt! Über diesen Zustand gibt er uns freimütigen Aufschluß. Er will die Manichäer mit bloßen Verstandesgründen überführen. Aber es fehlt ihm dazu die Durchschlagskraft der Wahrheit: „Ich richtete angestrengt meinen Geist darauf, ob ich wohl mit sicheren Beweisen die Manichäer der Verkehrtheit überführen könnte; hätte ich ein geistiges Wesen denken können, so

wären sogleich alle ihre Gebilde aufgelöst und von mir abgeworfen worden, doch ich konnte es nicht ... So habe ich nun nach Art der Akademiker, an allem zweifelnd und zwischen allem umhertreibend, zwar die Manichäer zu verlassen beschlossen, da ich in jener Zeit meines Zweifels meinte in einer Sekte nicht bleiben zu dürfen, der ich schon mehrere Philosophen vorzog; aber diesen Philosophen die Heilung meiner kranken Seele anzuvertrauen, wies ich vollends zurück, weil sie ohne den heilbringenden Namen Christi waren."

Weil Augustinus Zwiesprache und Begegnung mit dem persönlichen Gott sucht, empfindet er die Leere der manichäischen Spekulation. Dort hört er von den Dingen dieser Erde, von dem Plane der Schöpfung, von den Äonen, den Gestirnseelen, den Engeln und den hundert Himmeln. Aber Augustinus ahnt, daß die Erde und die ganze kosmische Schöpfung nicht das höchste Gut der göttlichen Herrlichkeit darstellt: „Nach dir hungerte ich, und sie boten mir als Speise statt deiner Sonne und Mond, deine herrlich schönen Werke, doch deine Werke nur ... Denn früher sind deine geistigen Werke als deine körperlichen, so hell sie auch am Himmel leuchten mögen. Doch auch nach deinen Erstlingswerken hungerte und dürstete ich nicht, sondern nach dir selbst, nach dir, du Wahrheit, die keinen Wechsel kennt und keinen Schatten der Veränderung."

Man sieht die außerordentliche schmale Basis, auf der Augustinus steht. Aber diese schmale Basis ist gegenüber der zerfließenden Erden- und Himmelsbreite des gnostischen Systems der einzige Zugang zu Gott, die Pforte zum Glauben. Der Weg zu Gott führt nicht über die Welt, sondern durch das Ich.

So weiß Augustinus, daß der erlösende Glaube nicht aus gebildeter Spekulation, aus alexandrinischer Beredsamkeit kommen kann, sondern nur aus der entschlossenen Kühnheit, den einzigen, schmalen, scharfen und gefährlichen Grat zu beschreiten, der jenseits von Vernunft und Verstand, jenseits von Erscheinung und Erfahrung zu Gott hinüberführt. Nur die Tapfersten des Glaubens sind dazu fähig, nur die Pioniere und Vorposten, nur die Patrouillengänger Gottes, die sich auf diesen kühnen Weg begeben, auch dann, wenn das Ziel noch rätselhaft ist. Das ist der Sinn des Wortes credo quia absurdum, das ist das Risiko der Mutigen, die alle Zweifel erfahren haben, die durch alle Enttäuschungen hindurch gegangen sind, die jeden Schein weit hinter sich gelassen haben und nun in der letzten Einsamkeit des Herzens an Gott die Frage stellen, welches der Sinn der Welt ist.

An diesen Punkt gelangt Augustinus, nachdem er erkannt hat, daß das theosophische System der Gnostiker nur zu einem hochmütigen Pantheismus und zu einer eingebildeten Spekulation verführt. Ihm kommt es auf die verborgene Fuge im Weltplan an, aus der sich ihr goldener Schnitt und ihre sinnvolle Ordnung ergibt. Die Antwort hierauf ist nur von Gott selbst zu erlangen. Darum dringt er in die über alle Werke, über Himmel und Sterne erhabene, in sich schweigende und ge-

lassene Majestät Gottes ein, in jene „festgefügte selige Wirklichkeit", von der die geminderte Wirklichkeit dieser Welt nur ein Abglanz ist.

Aus diesem Grunde lehnt Augustinus auch Aristoteles ab, der – höchst kennzeichnend! – in der späteren katholischen Scholastik zum philosophischen Angelpunkt der ganzen Theologie wird. Als ihm im Alter von zwanzig Jahren die Schrift des Stagiriten über die zehn Kategorien in die Hände fällt, kann sie ihm nicht mehr sagen, als was er schon von selbst gefunden hat. „Es nützte mir nichts, es schadete mir. Denn da ich glaubte, es müsse alles Sein unter diese zehn Kategorien sich fassen lassen, suchte ich auch dich, mein Gott, so zu begreifen, dich, den wundersam Einfachen und Unwandelbaren." Aber die Wahrheit, die verborgene Größe Gottes findet er auch hier nicht. Er erkennt, daß Gott sein eigenes Wesen, seine eigene Herrlichkeit, seine eigene Ursache in sich selbst hat, die in dem ebenbildlichen Plan seiner Schöpfung wohl aufleuchtet, aber in ihr nicht erschöpft ist, wie die Pantheisten glauben.

Etwas von dieser letzten Gottesfrage lebt in der Kirche, die an sich ein Leichtes gehabt hätte, sich mit den verschiedenen Systemen, Religionsphilosophien, Spekulationen und Kosmologien zu verständigen, wenn sie es gewollt hätte. Aus dem richtigen Gefühl für die ihr eigene Aufgabe hat sie das abgelehnt – selbst um den Preis dogmatischer Einseitigkeit. Die Witterung der jungen Kirche für die ihr zustehende Mission ist daher erstaunlich und einzigartig. Man sieht, nicht der vermittelnde, sondern der selbstbewußte Charakter, nicht die Spekulation, sondern der Einsatz des Dogmas entscheiden die Weltgeschichte.

Gegen Marcion, gegen die Gnostiker, gegen die Arianer, Pelagianer, Donatisten und Manichäer hat die Kirche im Grunde immer den gleichen Kampf geführt. Mit zunehmender Entschiedenheit tritt aus dem theologischen Wettkampf die dogmatische Lehre von der Herkunft des Sohnes aus dem Wesen des Vaters und die völlige Gleichheit (nicht nur die Ähnlichkeit!) dieses mit jenem hervor. Ohne die Folgen noch richtig abschätzen zu können, erklärt die Kirche mit verwegener Sicherheit, daß der Schöpfergott auch der Erlösergott ist.

In dieser Frage liegt das augustinische Problem. Hier ist die Schwelle, über die selbst die alleinseligmachende Kirche in das Rätsel von Gut und Böse tritt. Nie hat Augustinus von dieser furchtbaren Frage losgelassen, nie hat er sie erschöpfend beantwortet. Die ganze Schwerkraft des christlichen Gedankens beruht jedoch auf dieser entschlossenen Gleichung von Schöpfergott und Erlösergott. Ein Ausweichen hat gar keinen Sinn. Es gibt hier nur den Weg nach vorne, eben den Weg, den Augustinus gegangen und auf dem er, ohne es eigentlich zu wissen, gestrauchelt ist.

Die Gegner der Kirche machen es sich in dieser Frage erstaunlich leicht. Sie umgehen einfach das Urdrama der Weltgeschichte, das Verhältnis von Gott und Mensch. So führt Marcion drei Grundsätze ein, eine Teilung, die durch Numenius

den Syrier angeregt worden ist: den guten, erhabenen und jenseitsfernen Gott – den gerechten Demiurgen als untergeordneten Weltschöpfer – und schließlich die Materie. Der Demiurg, der Mittlergott, ist für Marcion der Richter der Menschheit nach dem Gesetz, das staatsanwaltschaftliche Prinzip der rechtlichen Notwendigkeit. Christus dagegen ist der Gottgesandte, der in Kapernaum zur Welt herniedergestiegen ist, einen Scheinleib angenommen und den Menschen den guten, überweltlichen Gott vermittelt hat. Diejenigen, die fest an ihn glauben, werden dem Spruch des Demiurgen, des Weltrichters, entzogen und erlöst.

Der persönliche Grund dieser Teilung ist bei Marcion die Feindschaft gegen das Alte Testament. Marcion lehnt den Judengott, den Demiurgen wegen seines Wankelmuts und wegen seiner Zulassung böser Werke ab. Er predigt den Christus der wahren Erlösung aus dem Gesetz und durch die Gnade des Glaubens.

Wie bei Paulus ist auch bei Marcion die Folge dieser außerordentlich scharf durchgeführten Gnadenlehre eine rücksichtslose Ablehnung aller irdischen und natürlichen Lebenswerte, der passive Zustand der Weltflucht, das Gebot der Askese und ehelichen Enthaltung. Bei dieser ersten Reformation der Kirche zeigt sich der Hochmut des messianischen Fanatismus, der um nichts besser ist als der biblische. Denn beide berühren sich in der Wurzel, sie treffen sich im Begriff der Sünde.

Auch Marcion lehrt schon nicht mehr das reine Evangelium. Er sieht es bereits mit den Augen des Apostels Paulus. Er ist blind gegen die gesunde Kraft der Gnade. Er verschwistert sie mit der Sünde. Sein Protestantismus bleibt daher im Klerikalismus stecken. Er befreit den Christen zwar aus der Überlieferung des Alten Testamentes, aber er stürzt ihn zu gleicher Zeit in das neue System der entwürdigten Welt, wie es sich Paulus erdacht hat.

Harnack ist es vor allem gewesen, der diesen Reformator des zweiten Jahrhundertes preist. Wir sind darin mißtrauischer und argwöhnischer. Was Marcion getan hat, ohne es eigentlich zu wollen und zu ahnen, ist die Verjudung des Christentums in paulinischer Gestalt.

Auch in der Gnostik nimmt der Demiurg die Gestalt des Judengottes an, der von dem erhabensten Wesen der reinen Gottheit durch eine Reihe von Weltäonen getrennt ist. Der höchste Gott wird erst durch den Äon Christus offenbar, um die Gläubigen zur Lichtwelt der Seligkeit emporzuziehen, die Juden dem Gericht des Demiurgen und die Heiden der Finsternis der Sünde zu überlassen. Während der Judengott nur der Vollstrecker des irdischen Gesetzes ist, rettet der höchste Gott die verfehlte Menschheit durch die Taufe Christi. Bei Manes, dem Haupte der manichäischen Schule, wird dieser gnostische Gedanke eines besonderen Weltschöpfers noch dahin zugespitzt, daß von Anfang an zwei Reiche eigener Kraft nebeneinander bestehen und sich im Kampfe messen –: die Welt des göttlichen Lichtes und die Welt

der dämonischen Materie. Christus ist gesandt, um die gefangene Lichtseele aus der Verdunkelung der irdischen Natur zu befreien und sie über die kosmischen Stufen der Reinigung und Läuterung in das Reich der Sonne zurückzuführen.

Man sieht, die Gnostik enthält den christlichen Gedanken, daß Gott die Welt trotz ihrer Verfehlung und trotz ihres vermessenen Geschickes nicht im Stiche läßt, weil zu seiner Allmacht auch der Gedanke der vollkommenen Güte gehört. Wie in der Zeuslegende die Titanen, so sind es hier die Dämonen der stofflichen Urwelt, die sich aus ihrem dunklen Chaos gegen das Himmelslicht empören. Das Kreuz hat daher in allen gnostischen Lehren die Bedeutung des Lichtangebots an die in der Finsternis gefangenen und eingekerkerten Menschen. Das Kreuz ist der einzige Ausweg der Erlösung, das entsiegelnde Zeichen zum Himmelreich. Es ermöglicht die Rückkehr der Seele nach dem Tode über das lebendige Wasser der Erneuerung zum Tor des Paradieses.

Aber das Kreuz der Gnostiker ist ein Kreuz ohne Corpus Christi, ein Begriff, ein Symbol, eine Idee ohne das Opfer Gottes.

Was den Gnostikern unfaßbar bleibt, ist der Gedanke, daß sich Gott in seinem eigenen Sohneswesen darstellt und preisgibt. Weil die Gnostik das nicht fassen kann, bleibt sie eine negative Theologie auf christlicher Grundlage. Zu stark wirkt in ihr der neuplatonische Hellenismus, für den Gott ein völlig jenseitiger und unbeweglicher Begriff ist. Wie Philon weisen die Gnostiker Gott in dem kosmischen System den Thron der Monarchie an, verflüchtigen ihn aber zugleich durch ihre Spekulation. Allein auf philosophische Gliederung und begriffliche Systematik eingestellt, erkennen sie nicht das innere Mysterium des an sich selbst leidenden Gottes, der gekreuzigten Majestät. Daher können sie nur die ausgesprochen intellektualistische These behaupten, daß Christus, der Logos in dem makellosen Menschen Jesus von Nazareth einen Scheinkörper angenommen hat, eine These, der jede lebendige Religion, jede wahre Verbindung von Mensch und Gott fehlt.

So leben die Gnostiker in einem kosmischen Weltreich mit genau geordneten und abgestuften Rängen, mit ganzen Galerien von Zwischenreichen, Sphären, Gestirnbahnen, Äonen. Daß aber der höchste Gott in sich selbst eine bewegte und dramatische Tragödie des Zwiespalts, eine Passion erlebt, verstehen sie nicht. Es fehlt ihnen der Religionsgeist des Christentums, das auf dem Mysterium von Golgatha beruht, in dem der Gott der Schöpfung auch der Gott der Erlösung ist. Es fehlt ihnen der Geist der Offenbarung, die einen dramatischen Kampf zwischen Gut und Böse auf dem Felde der Weltgeschichte führt.

Dagegen verrät die verworrene und viel zu komplizierte Bildung, die geschraubte Weltflucht der Gnostiker alle Charakterzüge einer zur Geschichte nicht mehr fähigen, abstrakt gewordenen Philosophie, einer wurzellosen und verbildeten Schicht von Humanisten. Sie besitzen einige Geheimlehren mit symbolischen Zahlenspielen. In den

365 Himmeln suchen sie das Buchstabeneinmaleins des unbekannten und geheimnisvollen Gottes Abraxas zu ergründen, sie treiben Himmelsmathematik mit der Logarithmentafel, faustische Mystik nach dem Zauberlatein, sie bewegen sich mit abstraktem Schwung in allen Zonen der Engel und Teufel, des Lichtes und der Finsternis, aber das Mysterium haben sie nicht. Das Verhältnis von Gott und Welt ist für sie nur ein Gegenstand logischer Spielerei.

Für das Christentum dagegen ist das Verhältnis von Gott und Welt eine tragische, eine geschichtliche Beziehung und Verflechtung, die in der Passion des lebendigen Gottessohns deutlich geworden ist.

Später freilich hat sich die katholische Kirche nicht gescheut, die einst so verketzerte Spekulation der Gnostik in ihr eigenes System aufzunehmen. Klingt es in Thomas von Aquins Compendium der Theologie nicht nach Gnostik, wenn die Menschen auf Grund der in der Natur bestehenden Ordnung den tiefsten Platz unter den vernunftbegabten Geschöpfen einnehmen und durch Geister höherer Art geleitet werden, weil diese dem Menschen englische Botschaft von den göttlichen Dingen bringen? Schmeckt es nicht wiederum nach Gnostik, wenn Thomas von Aquin unter den himmlischen Heerscharen mehrere Chöre und Hierarchien unterscheidet, nach dem Geheimnis der Dreifaltigkeit zunächst die Gott unmittelbar zugeordneten, entflammten und brennenden Seraphime, sodann die die Werke Gottes in den göttlichen Ideen betrachtenden Cherubime und schließlich die irdischen Schutzengel der Throne, der Fürstentümer, der weltlichen Herrschaften? Das alles ist echte gnostische Spekulation, eingefangen in den katholischen Bau und in die Rangordnung des Gottesstaates auf Erden.

Wenn die Kirche solche Bildungen späterhin duldet, so tut sie es im Gefühl ihrer bereits geschichtlich gewordenen und gefestigten weltlichen Einrichtung, auf Grund der stellvertretenden Gewalt und Hoheit des Papsttums, das den schmückenden Baldachin der himmlischen Heerscharen nicht entbehren kann und will. In den Zeiten der Gnostik jedoch, in den unentwickelten und gärenden Zuständen jugendlicher Entscheidung wagt sie das nicht. Damals steht die Kirche noch auf dem Standpunkt des Entweder-Oder, später nimmt sie immer mehr den Standpunkt des Sowohl-Alsauch ein.

Wie sich die Gnostiker im Besitz der reinen Wahrheit und der geheimen Erkenntnis fühlen, so erheben die Asketen und Donatisten Anspruch auf persönliche Vollkommenheit. Sie fordern von der Kirche völlige sittliche Reinheit und Sauberkeit. In der Entwürdigung auch nur eines einzigen Priesters sei — so sagen sie — die ganze Gemeinschaft befleckt.

Als im Jahre 311 Cecilianus zum Bischof von Karthago gewählt wird, be-

streiten die Donatisten die Gültigkeit seiner Weihen. Nicht Rechtgläubige, sondern Abtrünnige hätten ihn berufen. Cyprians Ketzerfrage taucht von neuem auf und erfährt kirchenpolitische Zuspitzung. Die römische Kirche vertritt den Standpunkt der Duldsamkeit und erkennt die Weihen an, sobald sie nur mit namentlicher Anrufung Gottes, des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes erfolgen. Die Donatisten empören sich gegen diese vermeintliche Laxheit. Es ist der erste große Kampf zwischen Satzung und Würde, zwischen Recht und Persönlichkeit, das erste entschiedene Auftreten einer Opposition, die sich bis in die Tage von Huß und Calvin fortsetzt.

Constantin beauftragt mit der Schlichtung des Streitfalles den römischen Bischof Melchiades. Die donatistischen Lehrer werden verdammt, der weltliche Arm des Kaisers setzt die widerspenstigen Bischöfe ab und versiegelt ihre Kirchen. Dieses Verbot stachelt die Bewegung zu doppeltem Eifer und gefährlicher Empörung an. Die Donatisten berufen sich jetzt auf die „reine" Heilandslehre der Entsagung, der Askese, der Weltflucht, der Lebensverneinung. Sie suchen ihr Heil in der Mystik einer sektiererischen Frömmigkeit und in der Bigotterie eines christlichen Puritanismus. Zu den Fahnen der Mystik versammeln sich die Horden der Mitläufer. Aus übersteigerter Rechtschaffenheit entwickelt sich ein revolutionärer Fanatismus.

Wieder ist es Augustinus, der den dogmatischen Standpunkt der Kirche mit größter Entschiedenheit vertritt. Er behauptet von den Donatisten, daß sie die Einheit der Kirche zerstören. Gegen die von den Donatisten geschmähte Afterkirche vertritt er die ecclesia als objektive Rechtsordnung, als gesetzliche Institution von Gottes Gnaden, die auch dann ihre gebietende Würde nicht einbüßt, wenn ihre Diener im Einzelnen unwürdig sein sollten.

Augustinus zeigt damit den römischen Blick, den Staatshorizont und die Toleranz. Denn der Priester im Ornat, der das Sakrament Christi spendet, ist notwendigerweise dem Menschen im Priester nicht gleich, der der Sünde ausgesetzt ist, wie jeder irrende und fehlende Leib. Das ihm anvertraute Amt bleibt durch seinen höheren Rang und durch seine göttliche Herkunft unverletzlich. Es kann gar nicht entwürdigt werden – weder durch die unreinen Hände des priesterlichen Verwalters, noch durch den unheiligen Genuß des Empfängers.

Man muß darauf achten, mit welchem Gefühl rechtlichen Anspruches schon hier die Kirche neben die Staatsordnung tritt. 323 nach Christi Geburt erkennt Constantin das Christentum voll an. 325 tagt das erste allgemeine Konzil in Nicäa, das den Sieg des Athanasius über den Arianismus der germanischen Völker entscheidet. 330 erwählt sich Constantin Byzanz zur Hauptstadt des neuen Imperiums. Der Staat erhält ein starr gegliedertes Hofsystem nach gnostischem Muster im majestätischen Stil Ostroms.

Ursprünglich von der neuen kaiserlichen Ordnung der Welt in Schatten gestellt,

erwacht jedoch im Papsttum die Renaissance der ewigen Stadt. Schon ein halbes Jahrhundert später kann Ambrosius, der Bischof von Mailand, Theodosius die Kommunion versagen und den Kaiser zur Buße zwingen. Es ist derselbe Bischof, der Ostern 387 Augustinus die Taufe spendet. Im ersten Viertel des fünften Jahrhunderts, hundert Jahre nach Nicäa, vollendet der Bekehrte das Hauptwerk vom Staate Gottes.

2. Gott und Ich

Augustins Gottesbegriff ist für die katholische Weltanschauung, ja für die gesamte christliche Denkweise entscheidend geworden. Dieser Gott, den Augustinus nicht müde wird, in der Zwiesprache seines Gebetes und seiner Bekenntnisse anzurufen, ist der persönliche, dreieinige Gott. Den logischen Inhalt dieser Dreifaltigkeit, um den sich vor allem die byzantinische Philosophie des Origenes bemüht, füllt er mit der lebendigen Anschauung des historischen Jesusbildes, mit dem dramatischen Schicksal der Liebe Gottes zu sich selbst.

So gewaltig ist diese majestätische Vorstellung in ihm, daß der Mensch zu einem Untertan des Gottesstaates herabsinkt. Nur in der Selbstverneinung des Menschen wird die Selbstbejahung Gottes deutlich. Darum liegt allein in der Gnade die Aufrichtung des gefallenen Geschöpfes. Denn Gnade hieße nicht Gnade, wenn sie nicht eine unverdiente Auszeichnung wäre, die Gott dem Menschen aus freier Liebe verleiht. Gott läßt sich nichts vergelten. Er ist großherzig und kommt dem Menschen zuvor. Die guten Werke sind unmöglich ohne die helfende Gnade Gottes. Aber Gottes Gnade durch gute Werke verdienen zu wollen – ist jüdisch, nicht christlich.

Deshalb ist auch die Selbstdarstellung Gottes im Heiland kein Rückversicherungsvertrag für die Menschheit, sondern ein metaphysisches Drama, das Gott in sich selbst erleidet. Die Sünde des Menschen, die adamitische Erbschuld ist so groß, daß Gott sich um der Gerechtigkeit willen der Menschheit ganz entfremden muß. Aus der Größe des Gottesleids kommt Augustinus zu dem Gedanken, daß die Menschheit in ihrer Mehrheit dem Schicksal verfallen ist und keinerlei Entsühnung findet. Weil es aber zu dem Begriff der höchsten Gerechtigkeit gehört, daß sie nicht nur streng, sondern auch barmherzig ist, macht die Liebe Gottes mit dem in der Gnade lebenden Teil der Menschheit eine Ausnahme.

Origenes kann noch lehren, daß die ganze Menschheit zur Eintracht mit Gott zurückfindet, nachdem sie in der Läuterung alle Schlacken des Leiblichen ausgeglüht hat. Aus Gott entlassen – kehren alle Dinge dereinst wieder in ihn heim, sofern sie ein Erbteil der göttlichen Ideen in sich tragen. Im Lichte dieser Anschauung erscheint die Weltgeschichte als ein dunkler Traum. Am Ende saugt das Licht der Gottheit die in der sinnlichen Welt verstreuten Ideen gleichsam in sich auf, wie sich die Farben des Prismas wieder im reinen Weiß sammeln. In diesem Augenblick

zerfällt alles Irdische in den Staub des anfangslosen Nichts. Gott, der die Sinnbilder der Dinge im Spiegel der Welt betrachtet hat, ruht wieder über den Wassern – der unveränderliche Geist des vollkommenen, verklärten und besänftigten Seins.

Diese Auffassung ist echt byzantinisch, aber auch echt geschichtslos. Sie übersieht das Böse in der Welt. Augustinus lehrt dagegen, daß die Geschichte in ihrer Spannung zwischen Himmel und Erde eine furchtbare und reale Gottesprobe ist, eine Aussonderung menschlicher Spreu von dem göttlichen Samen der Gnade. Am Ende der Geschichte steht das unbarmherzige Gericht der Auslese, das Gottesurteil, das die Minderheit der Erstlinge von der Mehrheit der Verworfenen scheidet. Augustins Geschichtsauffassung ist also dynamisch und aristokratisch zugleich. Geschichte ist sowohl das bewegende Schicksal der Gnade als auch der Vollzug der unerbittlichen Majestät. Diese pessimistische, aber heroische Lehre prägt sich mit tausend Furchen in das Antlitz des Abendlandes.

Bedrohlich wird auch hier der vom Apostel Paulus fortgeerbte Sündenbegriff. Bei Augustinus steigert er sich zu einer gewaltsamen Größe. Von hier geht die Spur zu Luther, der die Last der Sünde auf Gott wirft und die große Fröhlichkeit des Herzens gewinnt, die die Renaissance vom Mittelalter scheidet.

Aber der Gegensatz der Zeiten ist zwischen Paulus und Augustinus auffallend. Der Bischof von Hippo ist frei von dem eschatologischen Wahn, der, in der Weltuntergangsstimmung lebend, der Geschichte ein frühzeitiges Ende setzt. Augustinus bemüht sich dagegen darum, die Geschichte wieder zum eigentlichen Schauplatz Gottes zu machen. Hier liegt seine größte Tat. Sein Hauptwerk „de civitate dei“ wird der folgenreichste Beitrag zur christlichen Geschichtsphilosophie des Mittelalters. Kaiser und Päpste berufen sich darauf. Das Kaisertum entnimmt diesem Werke die Rechte und Pflichten des christlichen Regenten. Das Papsttum bezieht daraus seine Lehre von der göttlichen Stellvertretung auf Erden, der sich jeder weltliche Staat zu beugen hat.

Von der Unruhe des Herzens, von der Sorge um die Wahrheit verfolgt geht Augustinus seinen Weg im Kreise. Die ganze Problematik des Seins bricht in ihm auf. Grübelnd, forschend, hilflos, fragend vergeht Jahr um Jahr seiner Jugend. Bis er sich aus dem Bann des Irrtums löst und, von einem gewaltigen Antrieb gestoßen, von einer gewaltigen Kraft gezogen, unmittelbar auf Gott zuläuft. Er wagt in das Herz Gottes zu schauen und die Frage zu stellen, woher in der so gut geordneten Welt das Böse kommt. Darauf richtet sich die Leidenschaft seines Denkens ohne Unterlaß.

In der Mailänder Zeit ist er durch Ambrosius schon so weit gefestigt, daß er an die unverbrüchliche Wahrheit des katholischen Dogmas glauben kann, daß er das unveränderliche Wesen des wandellosen Gottes zu begreifen vermag.

Kennzeichnend für diese Geborgenheit des Glaubens ist sein Wort: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht die Autorität der katholischen Kirche mich dazu bewegte." Er hat die Gewißheit des Heils, die durch die Auferstehung Christi dargeboten wird.

Aber der Zweifel wirkt im Verborgenen. Die Herkunft des Übels bleibt rätselhaft. Sein geistiger Gottesbegriff steht ratlos vor diesem Abgrund des Seins. Wie die Platoniker, so hat auch er eine wohlbegründete Gottestheorie. Aber das Leben wirft ihm immer neue Rätsel entgegen, an denen die Kraft seines Verstandes zerbricht. Wie kommt das Verhängnis der Schuld in die Welt, warum duldet Gott den Zwiespalt des Guten und des Bösen, warum gestattet er Hoffart und Fall? Warum gerät der Glaube in Zwietracht mit sich selbst? Warum verleugnet die Welt den Frieden Gottes? Warum ist die Hoffnung der Welt stärker als die Verheißung des Himmels? Warum läßt Gott zu, daß die Menschen seinen Dienst mit dem Dienst der Tyrannen vertauschen?

Ehe alle diese Fragen in den letzten Zweifel münden, in das furchtbarste Rätsel – nämlich in Gott selbst, den Urheber alles Guten und alles Bösen – zieht Augustinus die Sorglosigkeit der Trunkenheit der Lüge und der Scham dieses ewigen Zweifels vor. Er empfindet sein Elend doppelt stark an jenem Tage, an dem er eine Lobrede auf den Kaiser halten soll, „wo es galt viel zu lügen und wo dafür von solchen, die es durchschauen, Beifall gespendet wird!"

In einem mailändischen Dorf begegnet ihm ein zerlumpter Bettler, der in seinem Rausch guter Dinge ist. Plötzlich begreift Augustinus den Wahn seines Treibens, die Qual seines sinnlosen Suchens. Jener Bettler scheint ihm im glücklichen Besitz der Selbstvergessenheit. „Jedenfalls war er froh, ich in Angst, er sorglos und ich unruhig."

Wie bei allen echten und großen Naturen entspringt auch bei Augustinus das Blitzlicht der Erkenntnis aus dem tiefsten Gefühl des Weltleids. Augustinus tritt an die Schwelle des Bösen in der Welt, er blickt über die Kirchenschranke der Sakramente in das Übel. Als größter Kirchenlehrer offenbart er uns auch das Ringen um Zweifel und Wahrheit.

Aus der Unruhe des Gewissens, aus dem brechenden Auge der Erkenntnisnot, aus der Selbstverzweiflung der Vernunft, aus dem Wrack hoffnungsloser Bildung rettet Augustinus in der berühmten Gartenszene die Offenbarung.

Einen brennenden Streit hat er mit sich selbst entfacht. Der Ausgang ist völlig ungewiß. Nur Gott kann die Kurve bestimmen, die ihn befreit oder hinabstürzt. Augustinus beobachtet den Krankheitszustand seiner Seele, die bis zum Zerreißen gespannte Fessel seiner Furcht außerordentlich genau. Er denkt den psychologischen Prozeß, der in ihm vorgeht, haarscharf mit.

Zwischen Gott und Ich spannt sich sein Lebensfaden gleich dem einer Geigensaite. Ist es Gott, der die Spannkraft überschraubt oder ist es das Ich, dessen Widerstand zersplittert? Wird Gott nachgeben oder der Mensch? Frage und Antwort, Ich und Du stehen sich gegenüber. Es geht um die Probe der letzten Einsamkeit.

Augustinus spricht in diesem Augenblick, wo es kein Zurück mehr gibt und das Vorwärts verwegen und rätselhaft ist, die Worte, die Gott beschwören sollen. Es gibt jene letzten Gipfelrufe der Not, die Gott anrufen, um ihn zu zwingen: „Siehe, jetzt soll es werden, jetzt soll es werden!"

Mit diesen Worten knüpft Augustinus den neuen Bund. Die Spannung läßt nach. Das zwischen Gott und Ich ausgespannte Seil wird wieder locker und dicht. Der Mensch hat aus der Tiefe gerufen, er hat in die Gefahr des Abgrundes geblickt. Gott hat ihn nicht fallen lassen. Nun überläßt er sich dem gesicherten Gefühl eines geborgenen Aufstiegs. Augustinus nennt diesen Vorgang selbst eine Atempause, einen eigentümlich gleitenden Zustand zwischen Tiefland und Hochland. Will man seine „Bekenntnisse" richtig verstehen, so muß man diesen dramatischen Akt mit ganzem Herzen nachfühlen. Denn Augustinus bespiegelt nicht nach der Art Jean Jacques Rousseaus sein Selbstgefühl, sondern er tritt wirklich in eine furchtbare Auseinandersetzung mit seinem Gott, die nur noch in der Sprache Hiobs ein Gleichnis findet.

„Und wieder versuchte ich es, kam näher und näher, jetzt, jetzt erreiche ich es und halte fest; und war wieder nicht dort und berührte es nicht und hielt es nicht. So zögerte ich, dem Tode mich zu töten und dem Leben zu leben. Stärker war in mir das Eingewurzelte als das bessere Neue. Der Zeitpunkt selbst, an dem ich ein anderer werden sollte, – je näher er heran kam, umso furchtbareren Schrecken jagte er mir ein. Aber er trieb mich nicht zurück und wandte mich nicht ab, sondern hielt mich in der Schwebe."

Wenn zwischen Leben und Tod das Schicksal eines Menschen noch einmal traumschnell vorüberzieht, wenn noch einmal im Blitzlicht zwischen Diesseits und Jenseits alle Hoffnungen der Vergangenheit emportauchen, um alsbald ganz zu erlöschen, dann steigen auch die alten Freundinnen und Begleiterinnen auf, die sich nicht fortschicken lassen wollen, die den letzten Augenblick erspähen, um der Seele einzuflüstern: „Von dem Augenblick an werden wir bis in Ewigkeit nicht mehr bei dir sein und von diesem Augenblick an wird dir dies und das bis in Ewigkeit nicht erlaubt sein!"

Aber Augustinus blickt ruhig in die Schatten des Gestern. Wenn er sich auch der alten Gewohnheiten erinnert – „glaubst du, daß du es ohne all jenes aushältst?" – so fühlt er doch keinen inneren Widerstand, keine Not und keinen Widerspruch. Zucht, Klarheit, Heiterkeit und Frömmigkeit winken ihm zu und umarmen sein neues Lebensbild.

Augustinus hat diese Seelenwanderung auf den Grat seines Schicksals in zaudernder Selbstbetrachtung geträumt. Er sitzt im Garten neben Alypius, dem Freunde, der „schweigend den Ausgang seiner ungewöhnlichen Bewegung erwartet". Erst als er sich wieder zurückfindet, bricht der Sturm seiner Tränen in ihm auf. In diesem krampfhaften Schmerz fordert er die Stimme des Herrn von Angesicht zu Angesicht. Das Wort des Psalms —, „wie lange, Herr, wirst du zürnen? Gedenke nicht unserer vorigen Missetaten" — verlangt ein gebieterisches Wunder. In demselben Augenblick wird Augustinus die Parole des Himmels: „Nimm und lies, nimm und lies!"

Das biblische Orakel trifft ihn nicht unvorbereitet. Kurz zuvor hat ihm ein afrikanischer Landsmann von einem ägyptischen Eremiten erzählt, der aus der Bibel sein Stichwort empfängt und darnach lebt. „So eilte ich rasch zurück zu dem Platze, wo Alypius saß; denn dort hatte ich das Buch des Apostels bei meinem Aufspringen hingelegt. Ich nahm es auf, öffnete es und las schweigend in dem Kapitel, auf das zuerst meine Blicke fielen; ‚Nicht in Fressen und Saufen, nicht in Kammern und Unzucht, nicht in Hader und Neid; sondern ziehet an den Herrn Jesus Christus'." (Römer 13, 13.)

Betrachtet man den ganzen Verlauf dieser Szene in ihrer großartigen Steigerung, in ihrer dramatischen Zwiesprache mit Gott, dem angerufenen Gegenpol und Gegengrund des menschlichen Dringens und Flehens, so fällt diese Schlußpointe ins Leere. Sie erscheint zufällig, nicht seelisch notwendig. Sie hat den asketischen Beigeschmack und verdirbt dadurch die Größe der voraufgehenden Handlung. Das wesentliche Ereignis liegt vor dieser Nutzanwendung. Die Moral der Geschichte folgt auch hier hinterdrein.

Wichtig bleibt die dramatische Begegnung von Gott und Ich, der Ruf des Menschen über den Abgrund des Zweifels nach dem Gipfel der Wahrheit. Die Philosophie bleibt fragwürdig, das Ich verloren, die Vernunft fruchtlos, die Metaphysik schattenhaft — erfolgt nicht von dem Hintergrunde alles Seins der Zuruf Gottes, das Licht der Offenbarung und die Stimme des Urhebers.

Mit einem großartigen Sprung hat Augustinus die erkenntnistheoretischen Fragen überbrückt und das Wissen an das Erlebnis des Glaubens geknüpft.

Das soeben erlebte Verhältnis von Gott und Ich, die Brücke zwischen Frage und Antwort kennzeichnet auch das philosophische Wahrheitsstreben des Kirchendenkers. Mit einem Schlag hat Augustinus die Grundlage gefunden, die das ganze Mittelalter fundamentiert, jenen dem Descartes um Jahrhunderte vorausgenommenen Satz: Cogito ergo sum — ich denke, also bin ich.

Die Welt der Erscheinung täuscht über das wahre Sein. Nicht alles, was ist, ist auch wahr. In einem Selbstgespräch über die Erkenntnis erörtert Augustinus

die Frage, warum das Falsche durch die trügerischen Bilder des Traums, der Ähnlichkeit, der Gestalt und der Bewegung dem Menschen Gegenstände vorzaubert, die nicht wirklich sind. So sehr wird Augustinus durch die Zweifelfragen seiner Vernunft in die Not des Dunkels getrieben, daß er seine Zuflucht zum Gebet nimmt: „Gott, Vater unser, höre mich und reiche mir deine Rechte. Sende mir dein Licht, rufe mich zurück aus dem Irrtum, daß ich von dir geleitet zu mir selbst und auch zu dir mich finde."

Ist nicht die Welt ein Spiegelbild, eitel durch die flüchtigen Eindrücke der Sinne und verworren durch den furchtbaren Nachklang menschlichen Wahnsinns, der das Geträumte für wahr hält und den Gespenstern der Nacht erliegt? Ist nicht die Welt ein Echo, durch das der Mensch hierhin und dorthin getrieben wird, ohne zu wissen, woher die Stimme ruft? So kommt Augustinus zu dem klaren Ende, daß die sinnlichen Erfahrungen nur ein Abschein sind, eine Täuschung des Urteils, ein stetes Narren der Vernunft, eine ewige Versuchung zum Zweifel.

Deutlich erkennt man in dieser Situation den Ausgangspunkt der platonischen Erkenntnisfrage. Will der Mensch nicht an dem Hintergrunde der Erscheinungswelt irre werden, sich selbst ein Rätsel, ein Traum, ein einsames Grauen, so muß er einen Schatz wahrer Ideen annehmen, die in Gott ruhen und die Leitgedanken seiner Schöpfung sind. Der Gegenpol dieser Gewißheit, der in dem Menschen selbst verborgene Sitz der Wahrheit ist die Seele, die kein Schatten des Leibes trübt. Nachdem Augustinus so alles abgestreift hat, was den Menschen über sich und die Welt täuschen könnte, bleibt ihm die Selbsterkenntnis des eigenen Wesens.

Damit ist auch das Dasein wieder gewonnen. Augustinus kann sich von dem Wege seiner Einsamkeit zurückwenden. Denn nun ist das Seil über dem Abgrund des Zweifels fest in Gott verknüpft. Der Mensch, einem Seilkünstler gleich, der zwischen Himmel und Erde die Balance hält, hat das Gleichgewicht seiner Seele entdeckt, das zwischen ihm und Gott ausgespannte Netz einer ewigen unverbrüchlichen Ordnung, einer wunderbaren Harmonie, einer Mathematik der Wahrheit, die den Stürzenden gleichsam auffängt und sicher zur Erde und zum Selbstvertrauen zurückgeleitet.

Die Gewißheit des sich selbst denkenden Vernunftmenschen ist auch der Angelpunkt und Ausgang der kantischen Philosophie. Aber welch Unterschied besteht zwischen dieser und der augustinischen Welt! Kant hat den Standpunkt des subjektiven Idealismus, von dem aus er das Seil der Erkenntnis betritt. Nur findet er das gegenüberliegende Ufer nicht, das den Sucher der Wahrheit zum felsenfesten Besitz derselben leitet. Nicht zu Unrecht hat man daher den Königsberger Philosophen einen Ballettmeister der Begriffe genannt, die in der Luft schweben, ohne einen gegründeten Halt zu haben. Kant hat diesen eigentümlichen und halbseitigen Zustand tief empfunden. In seiner „Kritik der Urteilskraft" kommt er zu der Hypothese, daß den Erscheinungen der Welt doch eine wohlgefügte Ordnung zugrunde liegen

müsse. Der ganze weltweite Unterschied zwischen Augustinus und Kant besteht darin, daß Kant — den Zweifel zu überwinden — einen Notbehelf, eine Gotteshypothese zu Rate zieht, während Augustinus von ganzem Herzen den in Gott mündenden Glauben hat.

So zeigen sich schon hier die klaren Linien des katholischen und des protestantischen Weltbildes. Das geht aus einem echt sokratischen Streitgespräch hervor, das Augustinus mit Licentius führt. Es handelt sich um die Frage nach dem wahren Besitz der Glückseligkeit. Licentius meint, daß das Suchen nach der Wahrheit glücklicher macht als der Besitz derselben. Trygetius, der Sprecher Augustins, der Vertreter der katholischen Sache, verteidigt dagegen die Lehre von dem heilbringenden Besitz der Wahrheit. Das Wahrheitsuchen allein führe nur zu den Abenteuern des Irrtums.

Lessings unvergleichliche Frage taucht auf, das Schicksal des suchenden Menschen tritt gegen das katholische Ideal erfüllter Wahrheit und erreichter Muße. Dieses katholische Ideal nimmt den Menschen in die geborgene Obhut der wahren Lehre, es spendet ihm den Besitz des Friedens. Das protestantische Ideal dagegen ist der heroische Zweifel und der freiwillige Weg in ein ungewisses Schicksal. Die katholische Religion bringt daher ihrer Natur nach der Menschheit mehr Glück, aber sie gewöhnt sie auch an den Durchschnitt, während der protestantische Weg nur den Allerwenigsten, dann aber den Größten offen steht.

Im Gegensatz von Katholizismus und Protestantismus handelt es sich also um die Natur des menschlichen Wesens überhaupt, um eine Daseinsfrage von ewiger Gültigkeit —: ob nämlich der Weg oder das Ziel, der Zweifel oder die Wahrheit beseligender ist. Das eine wie das andere ist Sache der eingeborenen Natur, des Lebensstils, der Wesensform, ist Wirkung der Gnade im Auftrag der Rassen.

Das schließt nicht aus, daß der katholische Lebensweg voller Tragik ist. Augustinus hat in seinen Bekenntnissen selbst gesagt, daß er die sichere Ruhe eines Pfades hasse, der keinen Fallstrick birgt. Kein Buch der Weltgeschichte setzt sich so dramatisch mit den Irrtümern der Erkenntnis und mit der Fragwürdigkeit des Seins auseinander wie die „Bekenntnisse“. Kein Buch der Weltgeschichte zeigt den ringenden und klagenden Kampf zwischen Gott und Ich so eindringlich wie dieser Seelenroman des augustinischen Lebens. Das ist seine Wirkung auf das protestantische Weltgefühl gewesen, sein Nachhall in Luther. Zum Schluß wird übrigens auch hier klar, daß Augustinus an einen Abgrund gerät, daß ihm der Boden der Kirche unter den Füßen versinkt und die ungelöste Frage von Schuld und Gnade emportaucht.

Zunächst steht jedoch für ihn fest: die unmittelbar aus der Spannung von Gott und Ich hervortretende Wahrheit verhilft zur gläubigen Anerkennung der göttlichen Ursache, die allmächtig ist. Der menschlichen Vernunft verliert sich das Rätsel der Welt in das Nichts der Täuschung. Aber von Gott aus, den Augustinus

im Traum seiner Offenbarung erschaut, läßt sich die Wirklichkeit der Welt begründen und gleichsam aufrollen.

So steht der Glauben höher als die Erkenntnis. Denn alles Erkenntliche ist glaubwürdig. Aber nicht alles Glaubwürdige ist erkenntlich. Deshalb verlangt der Mensch nach einer höheren Glaubwürdigkeit, um sich die der Erkenntnis unfaßbaren Hintergründe und Rätsel des Seins in Gott zu erklären. Das ist der Sinn der katholischen Auffassung von der Notwendigkeit der Offenbarung und der übernatürlichen Wahrheit, die nicht gegen die Vernunft ist, sondern jenseits der Vernunft.

Von hier aus ergibt sich nun die wichtigste katholische Lehre von der Ordnung der Welt. Gott ist für Augustinus nicht nur die höchste Ursache der bewegten Schöpfung, sondern auch ihr Wertmaßstab. Alle Dinge, die in Gott ihren Halt haben, haben von ihm auch ihren Rang. Die Schöpfung ist ein Reich der Werte Gottes.

Augustinus wehrt sich daher in seinen Bekenntnissen gegen die pantheistische Auslegung, gegen die romantische Verehrung eines unklaren Gottesbegriffes. Das widerspricht seinem römischen Ordnungssinn. Sein Gott ist nicht die in die ganze Welt verstreute Allseele, obwohl er auch das Allerkleinste bewegt, sondern der über alle Wirklichkeit erhabene Richter und Ordner, von dem die Dinge ihren Auftrag zum Guten haben. Der katholische Gott ist ein geistiger Gott, der Lenker der Natur, das heimliche Auge der Vorsehung, die verborgene Hand der Allmacht und das unfaßliche Herz der Liebe. Zwischen radikalem Monotheismus und verschwommenem Pantheismus steht der Gott der Dreieinigkeit, der sich selbst erkennt, der sich selbst will und der sich selbst liebt.

Ist nach katholischer Auffassung auch Gott in Allem und Alles in Gott, so darf das nicht stofflich verstanden werden. Der Katholik glaubt, wie der Jesuitenpater Lippert formuliert, an das Recht alles Wirklichen. Aber keineswegs ist alles Wirkliche absoluter Gott. Immer bleibt es Bestandteil und Glied der göttlichen Ordnung, auf die hin sein irdischer Teil ausgerichtet ist. Daraus folgt, daß das Höhere über dem Niederen steht, das Allgemeine über dem Besonderen, das Gottnahe über dem Gottfernen. Nach den im Schöpfer gebildeten Ideen haben alle Dinge ihre unverletzliche Art und ihren gestuften Rang. Die Gedankengründe, die die Welt der Erscheinungen durchbilden, sind zugleich die Charakterformen als Abglanz des ewigen und vollkommenen Antlitzes.

So tritt uns in Augustinus zum ersten Male mit voller Schärfe die katholische Lehre von den ewigen Arten entgegen, die heute wieder im Lichte einer modernen Naturerkenntnis steht. Das vergangene demokratische Zeitalter bevorzugte die Lehre Darwins von der Anpassung der Arten an die veränderten Lebensumstände im Daseinskampfe. Kein Wunder, daß ihr die These der Gleichheit auf dem Fuße folgte. Sowohl der biologische wie der marxistische Materialismus beruhen auf diesem Grundsatz.

Das große Jubiläum der Wiederkehr jenes Tages, an dem Augustinus vor 1500 Jahren starb, hat jedoch gezeigt, wie zeitlos das Erbe einer Persönlichkeit sein kann, wie lebhaft das Alte im Neuen aufleuchtet, wenn es nur den Gehalt an Wahrheit besitzt, der niemals erlöschen kann. Gilt nicht die Lehre von den ewigen Arten auch für das Geschick der Nationen? Ist die Naturgeschichte ein planvolles Schauspiel göttlicher Ideen, so erst recht die Völkergeschichte. Weil auch das Schicksal des katholischen Europa – in politischer Hinsicht – von dieser unversehrten und organischen Weltanschauung aufs höchste abhängt, können wir uns an dieser Stelle ein geräumigeres Zitat Augustins gestatten, um immer darauf zurückgreifen zu können, wenn daraus die notwendigen Folgerungen für unsere eigene Zeit zu ziehen sind:

> Wo wäre der religiöse, tief in der wahren Religion gründende Mensch, der es zu bestreiten wagte, ja nicht frei heraus es bejahte, daß alles Seiende, also alles, was seiner besonderen Art nach so von einem Wesenhaften umfaßt und getragen wird, daß es kraft seiner besteht, aus der urhebenden Schöpferkraft Gottes hervorgegangen ist, daß nur aus ihr alles lebt, was da lebt, daß dem gesetzlichen Walten des höchsten Gottes eingeborgen und seiner Leitung gefügig ist die ganze Welt in ihrer urbestimmten Vollkommenheit und die planvolle Weise, an die gebunden alles Wandelbare in Raum und Zeit wie an einem Zügel seine Läufte feiert? Ist dem aber so und bejaht man's auch, wer wagt da noch zu sagen, Gott habe die Welt nicht im Einklang mit der denkenden Vernunft erschaffen? Läßt sich's aber nicht zu Recht behaupten oder glauben, so bleibt uns nur zu sagen: in der Schöpfung sind Gedanken am Werk gewesen. Freilich nicht derselbe bei der Schaffung des Menschen und des Pferdes – das zu glauben wäre Aberwitz. Nein, das einzelne ist je nach besonderem Urgedanken hervorgebracht. Diese Urgedanken aber – wo anders sollen sie sein als im Geist des Schöpfers selbst? Denn nicht außer sich sah er etwas gegeben, um darnach zu bilden, was er gebildet hat: sakrilegisch wäre solche Meinung. Wenn aber diese Urgedanken der geplanten und gewordenen Schöpfung im göttlichen Geiste gehegt und enthalten sind, und wenn im göttlichen Geiste nur Ewiges, Unwandelbares sein kann – und eben diese Urgedanken der Welt nennt Plato Ideen – so sind sie nicht nur Ideen, sondern, weil sie ewig sind, wesenhafte Wirklichkeiten und sonach auch unveränderlich. Durch den teilnehmnden Zusammenhang mit ihnen besteht alles was da ist, gleichviel wie sein Sein sich äußert. Die vernünftige Seele aber ragt über all die Dinge hinaus, die von Gott erschaffen sind. Und sie ist Gott am nächsten, wenn sie rein ist. Und so tief sie in der Liebe ihm sich verbindet, so tief reicht auch ihr Schauen dank dem geistigen Lichte, mit dem er sie durchschüttet und erhellt; alsdann schaut sie, nicht mit körperlichen Augen, sondern kraft des Höchsten, was ihre Würde ausmacht, nämlich der Erkenntniskraft, jene Urgedanken und wird in diesem Schauen beseligt. Vielen ist's gegeben, diese Urgedanken nach Belieben zu benennen, den Allerwenigsten aber, zu sehen, was die Wahrheit ist.

Durch diesen großen, halb christlichen, halb platonischen Gedanken begründet Augustinus einen vernünftigen Zusammenhang zwischen Gott und Ich mittels der

beseelten und gestalteten Wirklichkeit, ohne daß er die gnostischen Lehren von dämonischen Mittlerwesen in Anspruch zu nehmen braucht!

So vermag er die Schönheit der Welt zu rühmen und die Ordnung der Schöpfung mit seinem Blick zu umfassen. Sein Naturgefühl ist eine ewige Danksagung an den Schöpfergott, der Licht und Finsternis geschieden und die Sonne mit dem Schatten vermählt hat. Er begrüßt die Veste des Himmels, das Fundament des Weltgebäudes, er preist die Lichter des Weltalls, die Sonne, die dem Tage genügt, den Mond und die Sterne, die die Nacht in ihrem Dunkel trösten. Alles aber ist nach dem Gleichnis und Ebenbilde Gottes geschaffen, nämlich kraft der Vernunft.

Zu gleicher Zeit vermag der Bekenner den überirdischen Gott anzubeten, der jenseits aller seiner Werke in gesammelter und ungetrübter Majestät thront: „Was aber ist's? Die Erde fragte ich; die sagte mir: ich bin es nicht. Und alles, was in mir ist, sagte mir das gleiche. Ich fragte das Meer und seine Tiefen und das kriechende Getier, das in ihm lebt; sie sagten mir: wir sind dein Gott nicht, such droben über uns! Die wehenden Winde fragte ich, das Reich der Luft und was darinnen wohnt; sie alle sagten: Anaximenes hat sich getäuscht, wir sind nicht Gott. Den Himmel fragte ich und Sonne, Mond und Sterne; wir sind dein Gott nicht, den du suchest, sagten sie. Und zu allen Dingen sagte ich, die draußen vor den Toren meines Fleisches stehen: ihr sagtet mir von meinem Gott, daß ihr's nicht seid, so sagt mir etwas doch davon. Und sie schrieen mit lauter Stimme: er hat uns geschaffen!"

Daher verfällt Augustinus niemals romantischer Schwärmerei und uferlosem Gefühl, weil sein Herz klar geworden ist und weil die weiten Räume der Natur und die unabsehbaren Felder der Schönheit in die beiden Kraftpole Gott und Ich fest eingespannt sind, gleich dem Boden einer Saite, die nur dann den Reichtum ihrer Melodien tönt, wenn sie in festen Griffen ruht. Für Augustinus gibt es nichts Vollkommeneres als die von Gott gefügte Ordnung aller Dinge, die Gestalt gewordene Leitgedanken ihres Urhebers sind.

Ordnung kann aber nur bestehen, wo es Rangunterschiede gibt. Eine ungestaltete Materie kennt keine Ordnung, sondern nur die Schwerkraft des Chaos. Wie ein Heer aus einzelnen Gliedern besteht, von denen das eine dem anderen befiehlt oder gehorcht, wie die höhere Verantwortung auch mit größerer Machtvollkommenheit ausgestattet ist, wie nur gestufte Kraft und verteilte Pflichten die Schlagkraft eines solchen Heeres in allen Gliedern ermöglichen, so ist auch der Weltschöpfungsplan ein Regiment der Werte, die voneinander unterschieden sind, von denen jeder seine besondere Bestimmung hat, sein innewohnendes Verlangen nach Vollkommenheit im Ganzen. Wie sich der Trieb zum Handeln der Erkenntnis der Wahrheit beugt, so besitzt das Vorzüglichere kraft seiner höheren Art Autorität gegenüber dem minder Vorzüglichen, nicht weil es hochmütiger ist, sondern weil das Ganze nur heilsam und gesund sein kann, wenn sich alles der höchsten Idee fügt.

Thomas von Aquin entwickelt diesen Gedanken Augustins später dahin, daß es geradezu erforderlich ist, höhere und mindere Wesensformen zu unterscheiden, damit ein möglichst getreues Abbild Gottes erreicht wird. Ja, er folgert, daß die Rangordnung der Arten Gegensätze bedingt, damit das Bessere das minder Gute leite. Die katholische Kirche selbst hat in ihrer Verfassung ein Abbild dieser idealistischen und harmonischen Weltanschauung zu geben versucht, indem sie sich als Hierarchie mit aristokratischer Rangordnung und monarchischer Spitze aufbaut.

Sieht man von der ungeheuerlichen Belastung mit dem Begriff der Sünde hier ab, die Augustinus dem Schicksal der Menschheit auferlegt, so ruht ein Abglanz der griechischen Philosophie über diesem kraftvollen Christentum, das sich mit der Natur der Dinge ausgesöhnt hat. Für Augustinus ist die Natur in allen Ehren erschaffen, ungeachtet ihrer Wandelbarkeit von seliger Hingabe an das höchste Gut erfüllt. In ihre Wesen ist eine „sehnende Notdurft" eingebettet, damit sie alle in der mannigfaltigsten Weise dem Adel nachstreben, der ihnen von Gott verliehen ist.

Durch diese sinnvoll abgestufte Verschiedenheit der Dinge fällt, wie Thomas von Aquin sagt, ein lichter Strahl der Schönheit und Harmonie auf die Schöpfung. Deshalb kann die Natur, so unterschieden sie nach Art und Wert auch ist, niemals verderblich sein. Augustinus sieht das Sündhafte geradezu darin, daß es die „lobwürdige Natur" verletzt! Noch ist seine Philosophie nicht heroisch und pessimistisch im Kampfe mit dem Begriff der Erbsünde. Noch hat er den Begriff der Schuld nicht entdeckt, die dem Menschen auflauert. Noch erkennt er die Köstlichkeit dieser Welt, das Glück einer echten Lebensordnung und die Eintracht der Schöpfung.

Der Schluß seiner Konfessionen ist ein einziger Jubel über das Wort des Urberichtes: Siehe da, es war sehr gut. „Deine Werke mögen dich preisen, damit wir dich lieben; und wir wollen dich lieben, auf daß deine Werke dich preisen!" – dieses Loblied Augustins stammt aus jener hochgespannten seelischen Beglückung, die zwischen Gott und Ich waltet.

In der leidenschaftlichen Natur seines Herzens, in der brennenden Unruhe seiner Gottesliebe, in seinem religiösen Ungestüm gleicht Augustinus dem Apostel Paulus, wenn man die Höhepunkte betrachtet. Er hat ihn von allen Jüngern des Urchristentums am meisten geliebt. Außer den Psalmen zitiert er vorwiegend die Briefe Pauli. Wie dieser zum seltenen Augenblick vollkommener Gelöstheit gelangt, wo der Tod in den Sieg verschlungen ist, zu jener Entspannung der befriedeten Seele, die die Welt überwunden hat, so ist auch Augustinus die Ruhe des Herzens in Gott gegönnt gewesen.

Zum Schluß seiner Bekenntnisse schreibt er vom Sabbath des ewigen Lebens:

> Dann wirst auch du in uns ruhen, wie du jetzt in uns wirkest; und so wird jene deine Ruhe in uns sein, wie unsere Werke hienieden deine Werke in uns sind. Du, Herr, wirkst immerdar, du ruhest immerdar. Du siehst nicht in der

Zeit, du bewegst dich nicht in der Zeit und du ruhest nicht in der Zeit; und doch schaffst du das Sehen der Zeit in der Zeit, ja die Zeit selbst und die Ruhe von der Zeit.

Hat Augustinus die Katastrophe geahnt oder hat er sie stillschweigend überwunden, jene Katastrophe, deren dunkles Verhängnis er nun streift, die ihn wieder im Kreise zurückführt und die wie eine Wolke über der christlichen Welt lastet?

3. Schuld und Gnade

Paulus ist ein Grenzfall zwischen Christentum und Judentum — Augustinus ein Grenzfall zwischen Abendland und Morgenland. In seiner afrikanischen Natur flackern die Leidenschaften der Mystik und die Gebote der Askese. Aber ebenso ist er angezogen von der abendländischen Idee der Form und der katholischen Ordnung.

Nietzsche hat darauf hingewiesen, wie Pascal vom Christentum verdorben worden ist. Bei Augustinus kann man mit dem gleichen Grunde nachweisen, wie sehr er sich in das Verhängnis der Erbsünde verstrickt hat.

Die heimliche Tragik im Leben und in der Lehre Augustins ist durch die Frage nach dem Bösen gekennzeichnet – die bei ihm buchstäblich aus dem Nichts emportaucht. Aus dem heilen Himmel vollkommener Seligkeit und harmonischer Eintracht zwischen Gott und Ich bricht auf einmal diese Wolke des Verderbens hervor. An einer Stelle des Weltalls zerreißt plötzlich die mühsam gefundene Ordnung, ohne daß sich eine eigentliche Ursache dafür finden läßt. Denn Gott, dessen Ursachen alle gut sein müssen, kann das Böse nicht bewirkt haben, das seinen Schöpfungsplan trübt. Woher kommt also diese furchtbar negative Macht?

Hat Augustinus die Problematik des Seins nur halb gelöst? Oder, auf welchem Abgrund hat er gebaut, welche Fehlerquelle hat er übersehen, daß ihm das höchste Gut unversehens zerbricht? An dieser Stelle offenbart das Christentum die Schwäche aller Weltreligionen. Es findet keine Lösung für das Geheimnis des Übels. Ist es nicht aus Gott, was nach christlicher Auffassung undenkbar ist, sondern aus dem Nichts, aus dem Dunkel, aus der Untiefe — woher nimmt es dann seine gewaltsame und unselige Herrschaft auf Erden?

Das höchste Gut des Gottesstaates, so sagt Augustinus, ist der ewige und vollkommene Frieden. Durch diese Idee hat der Kirchenvater der irdischen Geschichte eine innewohnende Sehnsucht auf ein Ziel verliehen, die nicht aufhört, das „Jammerleben" mit einem Strahl der Hoffnung zu bekränzen. Mehr noch — Augustinus hat den Gottesstaat nicht nur als Beginn der Ewigkeit an das Ende der irdischen Vergänglichkeit gesetzt, sondern er hat ihn schon hier auf Erden begründet — als christliche Bereitschaft, als Richtung und Rüstung auf das Ewige.

Der wahre Mittler des Gottesstaates ist Jesus Christus. Er ist der Beistand der

begnadeten Seele. Augustinus begründet die menschliche Verkörperung des Gottessohns: „Wir brauchen nicht einen solchen Mittler, der zwar einen unsterblichen Körper besitzt, dessen Seele aber angekränkelt ist, sondern einen solchen, der sich uns, die wir zu den niederen Wesen gehören, in der Sterblichkeit des Körpers anpaßt, jedoch kraft der unsterblichen Gerechtigkeit des Geistes, durch die er zwar nicht im örtlichen Sinne, wohl aber nach der Ähnlichkeit seiner Erhabenheit bei dem höchsten Wesen verblieben ist, uns zur Reinigung und Befreiung einen wahrhaft göttlichen Beistand leistet."

Wie nötig dieser Beistand ist, ergibt sich für Augustinus daraus, daß der irdische und der himmlische Staat in dieser Welt miteinander verflochten und vermischt sind. Wo gäbe es also eine sichere Quelle des Urteils, eine Kraft der Gnade, um hier richtig zu entscheiden, wenn nicht in Christus, der durch seinen Tod alles Irdische überwunden hat? Er ist das Vorbild der menschlichen Seele.

Die fortwirkende Gnade des Gottessohns ruht für Augustinus in der Stiftung der Kirche. Augustinus denkt schon ganz im sakramentalen Sinne. Seit Paulus treibt die Sünde immer mehr zur Erlösung durch die Organisation der Kirche als Anstalt des heilbringenden Gnadenschatzes. Damit beginnt die Verstrickung. Der Weg für Jahrhunderte ist vorbereitet. Er muß folgerichtig zu Ende gegangen werden. Das Problem der Kirche ist nicht durch Luther, sondern durch Sebastian Franck überwunden worden.

„Laßt uns lieben Gott unseren Herrn, laßt uns lieben seine Kirche: jenen als unseren Vater, diese als unsere Mutter; jenen als unseren Herrn, diese als seine Magd — weil wir die Söhne seiner Magd sind." Augustinus führt den berühmten Vergleich näher aus, wenn er sich mit den Sekten seiner Zeit auseinandersetzt, mit den lässigen Herzen, die da vorgeben, katholisch zu sein, jedoch die Götzen, die Dämonischen und die Wahrsager befragen — mit den Puritanern, die zwar nicht an gottwidrige Weissagungen und an die „Kraft der Steine" glauben, trotzdem aber zu den Donatisten gehören. Auch das Gleichnis vom himmlischen Bräutigam und von der Kirchenbraut wird hier am sittlichen Gleichnis des menschlichen Alltags behandelt: „Wenn du einen Gönner hättest, dem du täglich aufwartetest, dessen Türschwelle du vor lauter Beflissenheit abträtest, den du täglich begrüßtest, was sage ich, anbetetest, den du täglich mit Beweisen deiner Treue überhäuftest: wenn du seiner Gattin ein einziges Vergehen nachsagtest, dürftest du noch sein Haus betreten? So haltet denn fest, meine Teuersten, haltet einmütig alle fest an Gott eurem Vater und an eurer Mutter der Kirche!"

Im Kirchenregiment zeigt sich bei Augustinus eine zunehmende Verschärfung. Alle Menschen sind zur Einheit des katholischen Glaubens berufen. Aber sie dazu zu zwingen, bleibt einer strengen Verbitterung seines Alters vorbehalten. Am Anfang seiner Laufbahn als Presbyter der Gemeinde von Hippo tritt Augustinus für die an-

geklagten Donatisten ein. Er verteidigt die Barmherzigkeit der Kirche: „Haben sie einen Diener der Kirche getötet und ihm die Frist seines Lebens abgekürzt, so lasse du vielmehr den Feinden der Kirche das Leben und gewähre ihnen längere Frist zur Buße."

Später deutet Augustinus das Gleichnis von der Hochzeitstafel dahin, daß der Herr die Knechte auf die Straße und an die Zäune schickt, um die Gäste zum Eintritt zu nötigen. Diejenigen, die die Kirche mit Gewalt zwingt ihr anzugehören, sollen — statt solcher Gewaltsamkeit nachzudenken — vielmehr überlegen, „wohin man sie denn nötigt." Von hier aus ergibt sich die inquisitorische Folge des Glaubensdogmas.

Augustinus glaubt mit seinem Vorgänger im Bischofsamt der afrikanischen Kirche, Cyprian, an das ausschließliche Heil der ecclesia. Die Lehre Pauli von dem mystischen Leibe Christi hat sich längst in die Gestalt der sichtbaren Kirche umgesetzt. Christus kann niemanden rechtfertigen, der außerhalb seines Leibes, das heißt der Kirche verharrt.

Andererseits ist Augustinus nicht so fanatisch und selbstgerecht, daß er die Kirche in ihrer irdischen Gestalt für makellos hält. Auch in ihr vermischt sich Irdisches und Himmlisches, Weltliches und Ewiges. Ja, es ist sein Haupteinwand gegen den Übereifer der Donatisten, daß nur Gott in seiner ewigen Gerechtigkeit über die Handlungen der Menschheit entscheidet. Diese Freimütigkeit Augustins gegenüber den Schwächen der Kirche hat sich bis in die hohen Zeiten des Mittelalters erhalten. Dante gibt in seiner Höllenwanderung ein rücksichtsloses Beispiel dieser unabhängigen Gesinnung, die sich den Mut zur Kritik bewahrt hat. Betrachtet man dagegen die Situation der Kirche in der folgenden Zeit bis auf die Gegenwart, so zeigt sich innerhalb des Katholizismus die Selbstgerechtigkeit einer Zensur, die um so peinlicher wirkt als das angeblich so düstere Mittelalter in dieser Frage einen ungleich saubereren Geschmack, eine größere Freiheit, eine wirkliche Distanz und Überlegenheit offenbart.

Nun aber erfüllt sich auch an Augustinus das Verhängnis des Sündenbegriffs, der durch den Apostel Paulus dem Christentum eingepflanzt worden ist. Die augustinische Lehre wäre der glücklichste Ausgleich mit der platonischen Philosophie, wenn nicht der Makel des Fleisches durch die Idee der Erbsünde übersteigert würde. Ehe sich das Christentum endgültig verdüstert, tritt noch einmal ein nordischer Mönch auf, der das Verhängnis sieht — Pelagius, mit seinem ursprünglichen Namen Morgan, das heißt „der am Meere".

Mit dem reformatorischen Sinn des nordischen Volkstums begabt, frei vor allem gegenüber dem Sündendogma, kämpft er in Rom gegen den verdorbenen Klerus. Er vertritt den germanischen Standpunkt, daß es der göttlichen Gerechtigkeit widerspricht, wenn um Adams willen die Menschen für Schwächen gestraft werden, die

sie nicht verschuldet haben. Ebenso fern liegt ihm der Gedanke, daß ein am Kreuze aufgerichteter Gott die Sünden fortnimmt, die die Welt begangen hat. Augustinus beharrt auf dem paulinischen Standpunkt, daß der Tod der Sünde Sold ist. Pelagius dagegen erklärt den irdischen Tod als ein natürliches Schicksal ohne priesterliche Hintergründe, ohne Jenseitsqual und Lebensreue. In der theologischen Auseinandersetzung dieser Fragen verbirgt sich der unüberbrückbare Unterschied zwischen germanischem und christlichem Weltgefühl.

Der eigentliche Kampf um die Lehren des Pelagius bricht erst unter seinem Schüler Cölestius aus. Die Synode von Karthago 417 verwirft sieben Punkte, die Cölestius im Einklang mit seinem Lehrer vertritt. Zum letzten Male für lange Zeiten erfolgt ein revolutionärer Angriff gegen das erstarrte Christentum von der Wurzel her, das heißt vom Sündendogma, das sich an die Geschicke der Kirche geheftet hat.

Die sieben Punkte des Pelagius lauten folgendermaßen:

> Adam ist als sterblicher Mensch geschaffen worden. Er würde gestorben sein, auch wenn er nicht gesündigt hätte.
>
> Seiner Sünde ist er allein schuldig. Das menschliche Geschlecht hat nichts dafür zu büßen.
>
> Die neugeborenen Kinder sind in demselben Zustande der Makellosigkeit, in welchem sich Adam vor seinem Fall befunden hat.
>
> Die Menschheit stirbt ebensowenig durch Adams Fall, wie sie durch Christus aufersteht.
>
> Die Kinder haben auch ungetauft das ewige Leben.
>
> Das Gesetz führt gleicherweise zur Seligkeit wie das Evangelium.
>
> Auch vor der Ankunft des Herrn gab es sündenlose Menschen.

Schärfer kann die Trennung zwischen Rom und dem Norden nicht gefaßt werden. In dem Programm des Pelagius sind alle Punkte mit sachlicher Klarheit ausgesprochen, die heute noch zu entscheiden sind. An der Wende des vierten und fünften Jahrhunderts hat die Kirche den Mut zur Entscheidung nicht gehabt. Es fällt auf, daß der römische Bischof Zosimus an Pelagius keinerlei Schuld findet, während sein Vorgänger die „heidnischen" Lehren verdammt. Auch hier ist es wieder, wie im Falle der Ketzertaufe, der afrikanische Episkopat, der sich gegen die Nachsicht und Gleichgültigkeit Roms empört. Er setzt es durch, daß die Exkommunikation des Pelagius aufrecht erhalten bleibt. Der Geist Augustins siegt über die nordische „Ketzerei".

Pelagius muß eine eindrucksvolle Erscheinung gewesen sein. Was keiner erreicht, erreicht er: er treibt Augustinus zum unversöhnlichen Gegensatz und zu unerbittlicher Schärfe. Er zwingt den Bischof zu dem Satz, daß der Glauben nicht mehr Sache des freien Willens sei, sondern ausschließliches Gnadengeschenk Gottes. Mit einer un-

träglichen Sicherheit wittert Augustinus in der Lehre der Willensfreiheit die Wurzel des Liberalismus. In Augustinus und Pelagius wirft die Zeit die großen Schatten auf die Zukunft.

Pelagius erblickt in der Freiheit des menschlichen Willens die vorzüglichste Gabe, um sich für oder wider Gott zu entscheiden. An ihm, dem Menschen, liegt es allein kraft seiner freigeborenen Würde, ob er Gottes Willen in seinen eigenen aufnimmt oder ihm entgegenzutreten wagt. Verdiente Gnade und verdienter Frevel sind die beiden Gewichte an der Waage des Menschen, deren Zünglein er selbst ist. In Pelagius tritt uns die Selbstherrschaft des Menschen entgegen, der Sinn seiner Verantwortung, die Pflicht seiner Entscheidung und der Auftrag seines Gewissens. In der nordischen Anlage seines Wesens erscheint Pelagius als erster Protestant des kategorischen Imperativs.

Die katholische Kirche ist in diesem bedeutsamsten Kampfe des augustinischen Zeitalters auf die Seite des gesunden Menschenverstandes getreten. Sie hat Pelagius verdammt, dessen nordischen Geist sie außerstande ist zu würdigen, aber sie hat auch die Lehren Augustins in ihrer vollen Schärfe nicht zum Dogma erhoben. Sie ist der Entscheidung ausgewichen und hat dem Semipelagianismus gehuldigt. Von Augustinus übernimmt sie die Lehre von der zuvorkommenden Gnade Gottes. Mit Pelagius rechnet sie das Verdienst des Menschen an guten Werken seinem freien Willen an. Sie mildert das von Augustinus rücksichtslos vertretene Dogma der absoluten Erbsünde. Sie rettet auch hier den Menschen vor der Verzweiflung und nimmt seine Schwäche in ihre erlösende Hand.

Wie seltsam sich in der Religionsgeschichte des Abendlandes die Kurven überschneiden und wie merkwürdig sich die geistigen Standorte verschieben! Luther hat alles getan, die Lehre von dem gnadenlosen Zustand der menschlichen Erbsünde und von der Unfreiheit des Willens zu vertiefen. Er selbst ist zwar über den Begriff der Sünde hinausgelangt. Er hat sie Gott zugeworfen und aus der tiefsten Not die Freiheit der Gnade geschöpft. Aber schon kurz darauf fällt die Sünde wieder auf das Geschick des Christentums zurück. Auf die „Freiheit des Christenmenschen", wie sie Luther vor Kaiser und Papst vertreten hat, folgt die Verdüsterung der Reformation, das puritanische Jahrhundert. Der Protestantismus kommt nicht los von Paulus und Augustinus, er unterliegt wieder der adamitischen Schuld. Er läßt die Menschheit in einem tieferen Zweifel und in einer größeren Ohnmacht als je zuvor. Die biblische Weltanschauung mit dem Ballast der Sünde macht die deutsche Reformation in der Tat zunichte. Das erklärt ihren halben Sieg. Ein großer Auftrag ist verscherzt worden. Die protestantische Theologie hat ihre völkische Aufgabe nicht verstanden. Nicht das ist die Tragik der Reformation, daß sie die katholische Ordnung zerstörte und den Menschen dem Zweifel auslieferte, sondern daß sie sich nicht vollendet hat. Sie hat an die Stelle der Kirche nicht das Reich gesetzt.

Ursprünglich steht Augustins Sündenbegriff dem des Pelagius gar nicht so fremd gegenüber. Das größte aller Verhängnisse ist für den Briten die Abtrünnigkeit, der Verrat, die Untreue und der Abfall. Gottes Ordnung steht fest und unverbrüchlich im Plan der Welt. Sein Gesetz offenbart sich überall in der Natur. Der Mensch kann es erkennen und muß ihm folgen. Er ist der Vasall Gottes. Sich von dieser Gefolgstreue abzuwenden, ist der furchtbarste Frevel, der Widerspruch, die Anarchie.

Genau dasselbe lehrt Augustinus, der den wahren Gottesmann daran erkennt, daß er in unwandelbarer Treue Gottes Pflichten erfüllt und die Schönheit seines Ebenbildes in sich verwirklicht. Der Christ soll am Werke Gottes mitarbeiten und seine Gedanken vollenden. Gottesverräter dagegen ist derjenige, der sich von den unwandelbaren Ideen zu den flüchtigen Erscheinungen abkehrt, der seinen Willen nicht Gott, sondern den Stimmungen unterwirft. Für Augustinus ist das Gesetz des Weltlaufs gut. Derjenige, der mit Gottes Ordnung hadert, ist krank, unlustig, widerspenstig und – hier ist das Wort gestattet – sündhaft. Ein Mensch, der sich in Eintracht mit Gott befindet, wird seine Ratschlüsse zu jeder Zeit und an jedem Ort befolgen. Seinen Ehrgeiz wird er dem Sinn des Ganzen beugen, seine Liebe wird er adeln.

Wundervoll hat Augustinus den menschlichen Hochmut gekennzeichnet, der nur aus blinder Torheit kommt. Da ist die Hoffart, die sich als Hoheit selbst belügt. Da ist die Strenge, die sich als Furcht vergöttert. Da ist die Lust, die sich als Liebe ausgibt. Da ist der Vorwitz, der Wissen heuchelt, da ist die Trägheit, die sich als Ruhe, die Üppigkeit, die sich als Überfülle, die Verschwendung, die sich als Großmut, der Zorn, der sich als Gerechtigkeit eine Maske macht. „So treibt die Seele Buhlschaft, wenn sie von dir sich wendet und ferne von dir sucht, was sie rein und klar nur findet, wenn sie heimkehrt zu dir. Verkehrt äffen sie dir alle nach, die weit von dir abkommen und wider dich aufstehen. Doch darin auch, daß sie verkehrt dirs nachtun wollen, bezeugen sie, daß du der Schöpfer aller Natur bist und keinem es gegeben ist, sich ganz von dir zu scheiden."

So könnte Pelagius das alles gesagt haben. Über das Buch Augustins „Von der Gnade und dem freien Willen" wäre eine Verständigung im theologischen Sinne durchaus möglich, sofern der Mensch einen freien Willen besitzt – als Geschenk Gottes, als selbständige Macht zu freiwilligem Gehorsam oder zu freiwilliger Willkür. An dieser Lehre und Vereinbarung hat auch die katholische Kirche festgehalten und den Ursprung des augustinischen Gotteserlebens bewahrt: die Zwiesprache zwischen Gott und Ich, Ruf und Gegenruf, Gnade und Entgegenkommen, Liebe des Schöpfers und Gebet des Menschen, Treue um Treue, Barmherzigkeit der freien Liebe Gottes und Andacht des Menschen in der Nachfolge Christi.

Daß zwischen Pelagius und Augustinus trotzdem keine Verständigung erfolgen konnte, liegt am Begriff der Sünde. Das Problem der Willensfreiheit löst diese

Frage nicht. Es verwirrt sie nur. Denn ist die Willensfreiheit ein Geschenk Gottes, so hat sie ihre letzte Ursache doch in der Allmacht. Und wiederum steht der Mensch in Gottes Schuld. Die Frage nach dem Bösen fällt also in unverhüllter Furchtbarkeit und Rätselhaftigkeit auf Gott zurück. Weder Pelagius noch Augustinus wissen aus dieser Not einen Ausweg. Beide scheuen sich vor der letzten Erkenntnis, beide weichen Gott aus, Pelagius, indem er die Sünde überhaupt leugnet, Augustinus, indem er sie mit voller Wucht auf den Menschen wirft.

Pelagius hat sich die Lösung zu leicht gemacht. Er bleibt einfach bei dem Worte Augustins stehen: „Ich forschte, was die Sünde sei und fand in ihr kein Wesen, nur die Verkehrtheit eines Willens, der sich vom höchsten Wesen, dir, o Gott, zur Niedrigkeit gewendet, herausgeworfen hat sein Eingeweide und nun sich draußen bläht." Der Bischof von Hippo grübelt tiefer über das Verhängnis von Schuld und Gnade, von Böse und Gut, von Teufel und Gott. Darum gerät er auch in die größere Bedrängnis als der unverfälschte und unbekümmerte Mönch des Nordens. Hier ist die Stelle, wo Augustinus über die Kirchenschranke weit hinaus greift in die Abgründe der Religion.

Ob der Mensch einen freien Willen hat oder nicht – das bleibt schließlich gleichgültig gegenüber dem Rätsel, wie Gott, der Urheber alles Guten, dem Menschen gestatten kann, sich auch zum Bösen zu entscheiden. Was hilft es, daß er dem Menschen den guten Willen verliehen hat und doch nicht willens genug ist, das Böse zu vermeiden? Die Konsequenz kann nur die sein: In Gottes Schuld steht die Tatsache der verunglückten Menschheit. Er selbst ist durch die Tatsache des Bösen in Frage gestellt. Die Sünde des Menschen wird zum Fehlgriff Gottes.

Augustinus hat diesen Gedanken wohl mit Entsetzen gedacht. Er schrickt zurück vor der Folgerung, daß Gott einen freien Willen geschaffen hat, über den er nicht zu regieren vermag. Selbst die Vorsehung Gottes, seine Allwissenheit ist keine Lösung für das furchtbare Geheimnis. Denn sie erklärt nicht das Auftauchen der Schuld, die Herrschaft des Bösen, sei es nun im Frevel des Menschen, sei es nun im Mangel Gottes, der das Böse nicht hindern kann.

Um diesem verhängnisvollen Schluß zu entgehen, ist Augustinus auf den merkwürdigen Gedanken gekommen, daß das Böse nicht ist. Wo alles in der Welt von Gott zum Guten, zum Positiven bestimmt ist, kann das Böse nur ein Negatives sein, eine Beraubung des guten Willens, ein Mangel, eine Abhaltung, eine Täuschung. Ein ebenso verwegener wie skeptischer Gedanke der theologischen Spekulation! Der Kirchenlehrer hat ihn folgendermaßen formuliert: Gott hätte das Böse überhaupt nicht zuzulassen brauchen. Aber es schien ihm besser, daß aus dem Bösen Gutes entstehe, als dem Bösen gar keinen Raum zu geben.

An dieser Stelle sieht man die Verlegenheit Augustins, die Verlegenheit der dia-

lektischen Theologie überhaupt. Ein Ausweg nur und keine Lösung! Ein Schritt, der bereits über die katholische Wahrheit, über die Sicherheit und über den Frieden des katholischen Lebens hinausführt, ein heimlicher Zweifel an der Garantie der Sakramente, eine heroische Gewissensfrage, die keinerlei Priestergnaden beschwichtigen können.

Josef Bernhart hat in seiner Einleitung zu dem Lesebuch aus Werken Augustins die Scylla und Charybdis gekennzeichnet, in die sich der Kirchenlehrer begeben hat: „Ist das Böse etwas, so ist es Gottes eigenherrlicher Gegenspieler; ist es nichts, so ist im Grunde alles gut, was ist und wie es ist." In Wirklichkeit hat also Augustinus keine entscheidende Lösung zwischen dem Manichäismus gefunden, den er wegen seines schroffen Dualismus von Gut und Böse bekämpft – und dem Platonismus, den er nicht mehr zu teilen vermag, weil er von dem jüdisch-christlichen Erbübel der Sünde zu sehr gefangen ist. So erscheint auch Augustinus als eine durch das Christentum verdorbene Gestalt, die sich mit verzehrender Kraft und nicht ohne Gewaltsamkeit um die Einheit der Gegensätze bemüht. Auf diesem verhängnisvollen und verbitternden Umweg über die Sünde kommt er schließlich zu dem heroischen Gedanken der Gnadenwahl, die ihn zu der ursprünglichen Schärfe der aristokratischen Heilandslehre zurückführt.

Der Begriff der Gnade wirkt nur dann paradox, wenn er im Zusammenhang mit dem Sündenbegriff erscheint. Dadurch bekommt die Gnade bei Augustinus den düsteren Schein der Unbarmherzigkeit, während es sich doch um eine dramatische Notwendigkeit in der Auslese der Gattung Mensch handelt. Richtig verstanden ist die Gnade der metaphysische Gegenbegriff zur Schuld. Schuld ist aber niemals gleichbedeutend mit Sünde.

Das Problem der Willensfreiheit, um das sich Augustinus so sorgenvoll und fanatisch bemüht, bietet keinen erlösenden Pfad. Trotzdem hat diese Verstrickung ein Gutes gehabt: sie hat ihm die Augen darüber geöffnet, daß die bloße Vergebung der Sünden, wie sie in der Kirche geübt wird, am eigentlichen Weltverhängnis vorübergeht. An dieser entscheidenden Stelle ist mit größtem Nachdruck zu betonen, daß keineswegs alles in Ordnung ist, wenn die Kirche durch ihre Sakramente die Menschen löst und bindet. Was kann sie denn bestenfalls tun? Sie empfiehlt Reue und Buße als Voraussetzung zum wirksamen Genuß der Gnadenmittel. Aber sie dringt nicht in das Geheimnis des Herzens, in jenen einsamen Bezirk der Entschließung und Entscheidung, die der Mensch vor sich selbst verantworten muß. Wie ohnmächtig steht die Kirche der heillosen Tatsache gegenüber, daß es eine Schuld auf Erden gibt.

Die Tragik der Schuld liegt darin, daß sie schicksalsmäßig über die Menschen verhängt ist. Zum tiefsten Sinn der Schuld gehört das unfreiwillige Geschick der Tat. Schuld kann aus vollkommener Unschuld entstehen. Daher fehlt der Schuld

jede Sanktion, die bei der Sünde möglich ist. Ihr Unheil ist im buchstäblichen Sinne unverantwortlich. Keine Buße vermag sie zu tilgen. Keine Strafe vermag sie zu entsühnen. In ihr offenbart sich die dünne Oberfläche jeder Moral, die den wohlbegreiflichen Zweck hat, den Menschen vor sich selbst und vor seinem eigenen Abgrund zu beschützen. Im Durchschnitt gelingt das auch. Aber an bestimmten Stellen erfolgt der Bruch, schwankt der Boden. Wie die vulkanischen Explosionen der menschlichen Ordnung, der Technik, Kultur und Zivilisation spotten, so spottet auch der abgründige Weltcharakter des Leids und der Schuld allen guten Regeln, allen schönen Sitten, allen Vorschriften und Zwecken.

(Eine vorbeugende Zwischenbemerkung erscheint jedoch hier am Platze. Es gehört zur Diagnose unseres Zeitalters, daß Sünde und Schuld, Verfehlen und Verhängnis, Frevel und Geschick miteinander verwechselt werden. Die Schuld dient der Sünde zur Entschuldigung. Verhängnis dient dem Pöbel als mildernder Umstand. So kommt es, daß sich jeder Mörder, jeder Verbrecher als tragische Figur fühlt. Darin zeigt sich die Verwilderung unserer Epoche. In Wirklichkeit trifft die Schuld immer nur den heroischen Charakter. Sie ist ein seltenes, ein aristokratisches Schicksal. Auch hierin ist sie der Gegenpol der Gnade. Von der Schuld betroffen sind Hagen von Tronje, Wallenstein, Napoleon. Wir haben also mit der demokratischen Nutzanwendung und Ausbeutung des „Tragischen", mit diesem Gesellschaftstrick, alles zu verstehen und alles zu verzeihen, mit diesem Nervenkitzel für Bühne und Gerichtssaal, mit diesen Sensationen einer entarteten Zeit nicht das mindeste zu tun.)

In der Tiefe der Welt bleibt das Rätsel, daß mitten aus dem unschuldigen Alltag die Katastrophe einer dunklen Schuld aufbricht. Dieses tragische Problem muß Augustinus geahnt haben. Sonst hätte er nicht mit dieser eindringlichen Unruhe seines Herzens stets nach dem Bösen gefragt. Aus Glaubenstrotz, für den sein Glaubenstrost nur die Maske ist, weicht er allerdings aus. Aus dem Zweifel rettet er sich in die Ergebenheit. Aber die heimliche Verbitterung läßt sich in seinem Wesen nachspüren. Er flüchtet sich in die Welt eines aristokratischen Despotismus, den die katholische Kirche mit ihm nicht hat gehen können und wollen. Sie hat gefühlt, daß damit ihre Vermittlung, ihre Verwaltung, ihre Herrschaft und ihr Heilssinn aufgegeben wird.

Bei Augustinus steigert sich die Persönlichkeit Gottes zu einer Furcht und Schrecken, Zittern und Zagen, einflößenden Macht. Der drohende Gott der allbestimmenden Vorsehung zieht alle Menschen in den Bann seiner Wirklichkeit, vor der es keine Ausflucht und kein Verstecken gibt. Die Kirche hat empfunden, daß Augustinus in seiner letzten Konsequenz über sie hinweg schreitet. Ihr Ideal ist demokratisch. Sie hat der Macht Gottes die majestätische Wucht, die zürnende Autorität abgelauscht und ihren eigenen Zwecken gebeugt. Sie hat die Stoßkraft Gottes verflacht. Sie predigt die Ruhe der Sanftmut und die Demut des Gehor-

sams. Sie mildert den drohenden Charakter Gottes. Sie hat ihn gleichsam verbürgerlicht. Forderte ein jüngstes Gericht wirklich einmal von ihr Rechenschaft, so könnte sie mit Dostojewskis Worten sagen, daß sie nur das Gute gewollt und die Bürde der Sünden erleichtert habe – im Bewußtsein der heiligen Lüge für den Frieden der Menschheit.

Bei Augustinus fühlt man noch den wuchtigen Stil der Gottesfurcht, der bis zu den Kapitularien Karls des Großen, bis zu den Evangeliaren der Sachsenzeit reicht. Dieser Stil kennzeichnet den majestätischen Ernst von Aachen, Bamberg und Speyer. Erst viel später tritt an die Stelle dieser gebietenden Form die bürgerliche und nüchterne Häuslichkeit im Umgang mit Gott. Wir wollen an dieser Stelle noch nicht entscheiden, ob auch dieser „Fortschritt" ein Abstieg gewesen ist, ein Verlust an unumschränkter und durchgreifender Gotteswirklichkeit. Für Augustinus jedenfalls trägt das religiöse Verhältnis von Gott und Ich noch die Züge der Unerbittlichkeit, der furchtbaren Entscheidung von Angesicht zu Angesicht.

Ob Augustinus am Ende seines Lebens die unfruchtbare Dialektik des Sündenbegriffs überwunden hat? Ob er erkannt hat, daß die Sünde allein die Tragik der Welt nicht erklärt? Wir wissen es nicht. Nur das eine steht fest: er hat an der fortwirkenden Erbsünde Adams festgehalten. Er setzt den Stammvater und seine Kindeskinder in das Verhältnis von Ursache und Wirkung. Er unterwirft sich damit der jüdischen Denkart, die die Verstrickung des Menschengeschlechts in die Sünde rein mechanisch zu erklären sucht. Darum wirkt der Gott seiner Gnadenwahl als deus ex machina.

Wieviel näher liegt indessen die Erkenntnis, daß in der Schöpfung eine Urschuld besteht, der der Mensch ausgeliefert ist, ein lauernder Abgrund, der ihn überfällt. Nicht die fortwirkende Ursache der Erbsünde ist die Lösung des Welträtsels vom Bösen, was schließlich auf Materialismus und Fatalismus hinausläuft, sondern ein Aufstand, Aufruhr und Widerstand, ein Widerspruch, der nur in Gott selbst seine Ursache haben kann. Das Überraschende, Plötzliche und Einmalige, das Unberechenbare des Schicksals ist das Eigentümliche am Schuldproblem. Das Unvorhergesehene, der Überfall ist es – mythologisch gesprochen der Teufel, der den Menschen packt. Es sind die irrationalen Urgründe der Welt, die verhängnisvollen Untiefen, die bannenden Mächte, die in den Dingen selbst lauern, die den Menschen immer wieder anspringen und seine besten Taten zum Bösen verleiten, ob er es will oder nicht. Mephistopheles ist der Begleiter Gottes.

Diese tragische Erkenntnis nun, dieses dem Menschen eingeborene Schicksal der Weltangst hat Augustinus nicht ausgesprochen, aber offenbar geahnt. Nur so ist seine Gnadenlehre zu deuten. Denn wie die Schuld unerklärlich ist – so auch die Gnade. Mehr noch, die Gnade ist das einzige Mittel zur Rettung vor Schuld und

aus Schuld. Der Mensch steht fassungslos in der Mitte dieses abgründigen Weltgeschehens, das sich zwischen Gott und dem Bösen abspielt. Den überirdischen und unterirdischen Mächten verfallen, durch die Gabe seines Gottesbewußtseins in der Lage, den Weg zu Gott zu ahnen, aber nicht willensmächtig genug, sich der Schwerkraft des Bösen zu wehren.

Aus dem Abgrund der Welt lauert die Schuld dem Menschen auf. Aus dem Gottesgrund der Welt lauert die Gnade dem Menschen auf. In der Mitte steht gleichsam als eine Festung die Kirche, der organisierte Leib der christlichen Gemeinschaft. Sie ist der großartigste, aber am Ende ganz hoffnungslose Versuch, die Weltangst des Menschen zu bannen und den Durchschnitt zu behüten. Ihre ganze Ohnmacht enthüllt sich darin, daß sie die überraschende Vorsehung der Gnade ebenso wenig vermitteln wie den Menschen vor den Überfällen seines teuflischen Schicksals bewahren kann. Sie kommt dem tiefsten Rätsel des religiösen Empfindens niemals recht bei, weil Religion immer ein Schweben der Seele über den Abgründen ist, bereit zu Fall und Absturz, bereit zu Gnade und Erhebung. Die Kirche ist heilsam für das befriedete Glück einer bis in die Wurzel erkrankten und belauerten Menschheit. Aber sie kann nicht hindern, daß aus diesem heillosen Schoße der Natur selbst die unbewußten und unfreiwilligen Kräfte hervorbrechen, die den Menschen verdammen und begnadigen.

So ist Gnade Aufhebung der Schuld, Gottes furchtbarer und rettender Entschluß gegen das Böse. Gott kämpft in sich selbst gegen das Böse. Das ist der Sinn der Welt, der Schauplatz der Geschichte. Vielleicht hat sich nirgends Augustins großes Auge so unsterblich gezeigt wie hier, wo es um den Hintergrund des Weltgeschicks geht. Denn die Geschichte ist das Ringen von Gnade und Schuld unter den großen, genialen Naturen. Nur diese Großen verleiten die Geschichte zum Guten oder zum Bösen. Nur im geschichtlichen Spiel der Kräfte begegnen sich Höhe und Tiefe, Erwählung und Verlust. Nur hier ringen Gott und Teufel, die feindlichen Brüder, um ihre Wette. Der Mensch steht an dieser Waage von Schuld und Gnade.

So kommt Augustinus zur Heilandslehre zurück, die nicht Versöhnung, sondern Entscheidung, nicht Frieden, sondern Zwietracht predigt. Eine neue Deutung der Selbstdarstellung Gottes in Menschengestalt taucht vor unsern Blicken auf: bliebe Gott in seiner reinen Höhe, würde er nicht zum metaphysischen Angelpunkt der Geschichte—er hätte nicht den Beweis seiner Kraft und seines Sieges. Dann wäre, ohne das Zwischenglied der Menschheitsgeschichte, das Böse in der Tat das Nichts und ohne Gegenstand. So aber begegnen sich im Auftrag der Geschichte die beiden Grundkräfte des Schicksals, die in Gott selbst verborgen sind, so streitet Gnade mit Schuld.

Am Schluß der augustinischen Lehre steht die Auswahl der Erlesenen. Im ungeheuren Verbrauch und Mißbrauch der Geschichte versammeln sich die Standhaften

vor dem ewigen Antlitz Gottes, jene Adligen des Glaubens und der Gottestreue, auf die Gott angewiesen ist zu seiner eigenen Rechtfertigung. Denn hätte er nicht diese, die ihn bestätigen, er wäre seiner Schuld bloß.

In dieser Stunde der letzten Erkenntnis ist Augustinus gestorben, weinend und betend, wie es heißt, die Psalmen Davids vor sich, „feurig und stark, gesunden Geistes und gesunden Rates, unversehrt an allen Gliedern, mit klarem Auge und Gehör", der Kirche nichts hinterlassend als einen reichen Klerus, Männer- und Frauenklöster nach seiner Regel, nicht zuletzt das Erbe seiner Bücher, bis zum letzten Augenblick von der persönlichen Kraft seines Gottes überzeugt, die Gnade erwartend, im Herzen beruhigt, daß die Strenge der Gnade die Welt dermaleinst doch mit sich selbst versöhnt, so groß auch der Abfall der Menschen ist, die sich Gott versagen und die im Unglück sind.

Papst und Kaiser

Die heilige Lüge

1. Stellvertreter Petri

> Der Papst, als oberstes Haupt Nachfolger des Seligen Petrus, hat nicht allein höchsten Ehrenrang, sondern auch oberste volle Leitungsgewalt über die gesamte auf dem Erdkreise verbreitete Kirche, in Sachen des Glaubens und der Sitten wie der Zucht und Ordnung.
>
> Diese Gewalt ist wahrhaft bischöflich, ordentlich und unmittelbar über alle einzelnen Kirchen, Hirten und Gläubigen, unabhängig von jeder menschlichen Macht.
>
> Codex juris canonici 218, 1 u. 2.

Als Leo der Große zehn Jahre nach dem Tode Augustins — 440 — die Wahl zum römischen Bischof und Nachfolger Petri annimmt, erklingt aus seinem Munde das Lob des Herrn: „Denn nicht scheue Ehrfurcht, sondern undankbarer Sinn wäre es, die göttlichen Gnadenbeweise zu verschweigen, und würdig ist es mit dem Dankopfer des Lobes Gottes den Dienst des eben geweihten Bischofs zu beginnen . . ."

In dem zwanzigjährigen Pontifikat Leos des Großen ist die Idee des Papsttums nicht geboren worden. Nach katholischer Auffassung ruht sie im Gnadenbeweise des göttlichen Hirten, im Auftrag an Petrus. Aber in der geschichtlichen Entfaltung zeigen sich die drei Möglichkeiten der päpstlichen Idee:

Der Primat des römischen Bischofs als Erbe Petri.
Der Papst als erster Diener und Knecht der Knechte Gottes.
Die Macht über die zwei Schwerter der Welt.

Die erste dieser drei Formen — der Primat Roms — tritt zum ersten Male mit voller Tragweite in den Vordergrund der Geschichte, als Leo der Große sich zum obersten Haupt der Christenheit krönt. Es ist nicht wahr, daß sich erst das Papsttum des hohen Mittelalters zu der Allmacht über die christlichen Gemeinden des Erdkreises erhebt. Schon in der Mitte des fünften Jahrhunderts ist der römische Primat praktisch anerkannt, die Monarchie der katholischen Kirche vollendet. Der siebente Gregor, der achte Bonifaz, der neunte Pius — sie alle sind die Erben Leos des Großen, die Träger der Macht aus göttlicher Herkunft durch den Auftrag Petri.

Wenn der Canon 218 des kirchlichen Gesetzbuches vom höchsten Ehrenrang (primatum honoris) und von der obersten vollkommenen Leitungsgewalt des

Papstes über die auf dem ganzen Erdball verbreitete Kirche spricht (supremam et plenam potestatem jurisdictionis in universam ecclesiam), so ist das der majestätische Regierungsstil Leos des Großen, der wie kein zweiter die Begriffe potestas und jurisdictio geliebt, betont und mit dem Atem seiner Gestalt erfüllt hat.

Gleich nach dem Antritt seines päpstlichen Amtes rückt er den Gedanken des römischen Vorrangs in das volle Licht. Die Zeiten Cyprians sind längst vorbei: die Kraft der Opposition ist erloschen. Jahrzehnt für Jahrzehnt folgen die Schicksalsschläge, die das Westreich in die Brandung der Völkerwanderung stürzen. Da suchen die Kirchen Halt in der römischen Idee, die sich als Idee der Ordnung dem Frieden der Völker empfiehlt.

Andererseits ist Leo der Große nicht mehr so gewaltsam, so spröde, so starrsinnig wie der erste Innocenz. Er versteht es schon, das Kommando seines Amtes mit brüderlicher Nachsicht zu verbinden, er liebt es, die Schärfen zu verhüllen und das Schmeichelhafte zu betonen. Die Idee der Einheit vollendet sich zur vollen und unabirrbaren Strenge petrinischer Autorität, aber sie will zu gleicher Zeit als Band der Eintracht erscheinen.

Auf der ersten Versammlung der Bischöfe während seines Pontifikates formuliert Leo die Würde und den Rang seines Stuhles durch jene klassische Mahnung, die die Züge des weitausholenden Kirchenstils römischer Prägung trägt:

> Die erwünschte und ehrwürdige Gegenwart meiner Brüder und Mitbischöfe empfängt um so höhere fromme Weihe, wenn sie die Andacht dieses Gottesdienstes, dem sie beiwohnen dürfen, in erster Reihe dem darbringen, der, wie sie wissen, nicht nur dieses Stuhles Bischof, sondern aller Bischöfe Primas ist. Wenn wir also unsere Ermahnungen in Eurer Heiligkeiten Ohren senken, so glaubet, daß er selbst, als dessen Stellvertreter wir amtieren, spricht.

Der Ton dieser Worte liegt auf dem Priesterkönigtum, von dem das siebente Kapitel des Hebräerbriefes spricht. Dort erscheint Melchisedek als Priester des allerhöchsten Gottes, als Mund der Welt und Fülle der Macht. Abraham gibt ihm nach der Schlacht der Könige von seiner eroberten Beute freiwillige Zehnten. Hat er auch keine irdische Stammtafel, spricht man auch nicht von seinem Geschlecht unter den Kindern Lewis, so segnet er doch als der Höhere den Geringeren, ein „Priester in Ewigkeit". „Einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da wäre heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und höher, denn der Himmel ist."

Mit dieser Auffassung des gottgleichen Priestertums, mit diesem Erbe der römischen Cäsarenreligion mag sich Leo der Große geschmückt haben, durch die Lehre Augustins auf die Kraft des Gottesstaates verpflichtet, der über alle irdischen Mächte

Recht spricht, von dem Plan der Vorsehung ganz erfüllt, die sich in der Kirche manifestiert.

Die Botschaft des Mittelalters ist auch hier schon völlig ausgeprägt und inhaltlich zu Ende gedacht. Es bedarf nur der geschichtlichen Konsequenz, um die Idee zu verwirklichen, die Seele zu verkörpern, das Recht zur Macht zu bringen (und damit zu vergewaltigen). Wenn Thomas von Aquin in seinem Buche über das Regiment der Fürsten das geistliche Recht mit der seelischen Kraft, die weltliche Macht dagegen mit dem Gehorsam des Leibes, mit der Unterwürfigkeit des Fleisches, mit der Botmäßigkeit der Begierden vergleicht, so ist das nur der Vollzug des hohen Priestertums nach Melchisedeks Art. Das Papsttum hat sich also niemals „entwickelt", es hat sich immer nur in neuen Proben und in entscheidenden Taten bestätigt.

Leo der Große ist in der Tat ein Großer zu nennen, weil er mit einer eigentümlichen Witterung für das Zukünftige die Zwiegestalt des Hirten und des Römers empfindet und ausdrückt. Von seinem Hirtenberuf spricht das Schreiben an Anasthasius, den Vikar von Illyrien, dessen Schluß lautet:

> Die Verbundenheit des ganzen Leibes (der Kirche) macht ihre einige Gesundheit, ihre einige Schönheit aus, und diese Verbundenheit fordert Einmütigkeit des ganzen Leibes, vor allem aber erheischt sie Eintracht der Bischöfe. Deren Würde ist zwar gemeinsam, aber nicht allgemein gleich ist ihre Ordnung. Denn auch unter den seligsten Aposteln bestand bei Gleichheit der Ehre doch eine gewisse Verschiedenheit der Gewalt, und während bei allen die Erwählung gleich war, so ist es doch Einem gegeben worden, alle übrigen zu überragen. Von diesem Muster rührt auch die Unterscheidung der Bischöfe her, und durch eine großartige Ordnung ist dafür gesorgt, daß nicht alle für sich alles beanspruchen, sondern in den einzelnen Provinzen einzelne (Bischöfe) seien, deren Spruch als der erste unter den Brüdern gelte, und wiederum, daß die in den größeren Städten bestellten Bischöfe eine umfassendere Fürsorge empfingen, durch diese Bischöfe aber die Sorge für die universale Kirche zu dem einen Stuhle Petri zusammenfließe und nichts irgendwo von seinem Haupt getrennt sei. Wer also sich anderen zum Vorgesetzten bestellt, der trage es nicht unwillig, daß auch über ihm jemand steht; vielmehr den Gehorsam, den er verlangt, den leiste er auch selbst und wie er selbst nicht die Bürde schwerer Last tragen will, so nehme er sich auch nicht heraus, einem anderen unerträgliches Gewicht aufzulegen. Denn wir sind Jünger eines demütigen und sanftmütigen Meisters, der da spricht: „Nehmet auf euch mein Joch und lernet von mir; denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig; so werdet ihr Ruhe finden für eure Seelen. Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht."

In diesem Schreiben spürt man die kluge Verbindung der päpstlichen Hoheit mit der evangelischen Tugend, des unabirrbaren Anspruchs mit der Demut der Ergebenheit. Zur Natur Leos des Großen gehört freilich, daß die Kundgebung selbstbewußter Gotteswürde echter ist als das Gefühl milder Nachsicht. Aus der Größe der

Verantwortung, die er übernommen hat, leitet Leo das Gebot des folgsamen Gehorsams her. Von dem unverletzlichen Rang seines höchsten Priestertums überzeugt, macht er es gebietend und majestätisch. Leo gehört zu jenen wahrhaft großen Gestalten, die, ob wir sie leiden mögen oder nicht, eine Idee in ihren Willen ganz aufnehmen und sich dem gekrönten Joch beugen, um andere zu beugen, die sich der Ordnung verpflichten, um andere zur Ordnung zu rufen.

Das römische Gewicht wiegt bei diesem Papst ungleich schwerer als das christliche. Leo fühlt die Aussichten, die das verwandelte Imperium im Aufruhr der Völker noch hat. Er verbindet das Gesetz des Gottesstaates mit der Überlieferung des Römertums. Hier tritt zum ersten Male das Papsttum in die geborstene Fuge der Welt. Als Thron des Glaubens hat es sich durchgesetzt. Die katholische Lehre ist in allen Punkten geklärt, gehärtet und verhärtet. Die donatistische Gefahr ist überwunden.

Jetzt meldet sich bereits der größere Anspruch an, jene geschichtliche Tragweite, jene einzigartige Spannung gegenüber Staat und Kaisertum, die aus der Fülle der Offenbarung, aus der Herrschaft über die Glieder und Seelen der ecclesia fließt. Zur Zeit Leos des Großen ist die Kirche notwendiger als je zuvor auf einen christlichen Regenten angewiesen, der das Heilsgut der Kirche beschützt und mit der Kraft des Gesetzes bestätigt. Welche innere Schwerkraft das Papsttum aber bereits in historischen Dingen erreicht hat, bezeugt die denkwürdige Legende, die man immer erzählt, wenn man von der volkstümlichen Gestalt Leos des Großen spricht.

Ein Jahr nach der Schlacht auf den katalaunischen Feldern begegnet der Papst Attila vor den Toren Roms. Er mahnt zum Frieden. Er hält den Heereszug auf. Ein weiteres Jahr darauf zerfällt das Reich Attilas, der die gotischen Massen der Völkerwanderung vor sich hergetrieben hat. Die spätere Zeit macht aus der Begegnung zwischen Leo und Attila eine Legende und rühmt, daß sich an der heiligen Pforte die Flut gebrochen hat, daß der Fels Petri feststand und dem verwaisten Imperium neue Dauer verlieh.

Den Römern erscheint der Papst als Retter in der Not, als Hüter der ewigen Stadt, als Schirm der Ordnung gegen die Zerstörung. Der Kaiser ist fern in Byzanz, der abendländischen Not des Imperiums entrückt. Die alte res publica beugt sich dem östlichen Regiment, aber sie wendet sich in ihrer Hoffnung auf Wiedergeburt, auf Freiheit und Unabhängigkeit dem Nächstliegenden zu, ahnend, daß die Kronzeugen des Martyriums, die Blutopfer der Christenheit, die Folterbrände des neronischen Zeitalters mächtiger und symbolischer die Fäden zwischen dem Alten und dem Neuen knüpfen als der ferne Abglanz des legalen Kaisertums am Bosporus. Diesem Gefühl kommt die Macht des Papsttums zu Hilfe. Seine alles überwindende Geduld und abwartende Zuversicht fließt in das Gemüt der Römer und stärkt sie im Glauben an das zukünftige Forum der Welt.

So tritt die Gewalt des Gottesstaates allmählich in das geschichtliche Bewußtsein der römischen Bischöfe. Leo weiß sich dem Kaisertum durchaus gewachsen. Er ringt ihm auf dem berühmten Konzil von Chalcedon – 451 – das Dogma der katholischen Theologie ab, die Lehre vom gottmenschlichen Doppelwesen Christi auf Erden. Er läßt sich den Primat des römischen Bischofs bestätigen und beschenkt dadurch nicht nur sich selbst, sondern auch die ewige Stadt mit einer neuen weltgeschichtlichen Würde.

Eine Rede Leos des Großen ist uns erhalten, die er am Feiertage von St. Peter und Paul gehalten hat — Zeugnis dieser neuen christlich-römischen Einheit, erster Aufklang der verjüngten Roma, Wunder der Wandlung und Wiederkunft im Spiegel der Geschichte:

> Das sind die Männer, durch welche dir, o Rom, der Strahl des Evangeliums Christi aufging. Vorher warst du die Lehrerin des Irrtums, nun wurdest du die Schülerin der Wahrheit. Das sind deine heiligen Väter und die wahren Hirten, welche, um dich den himmlischen Reichen einzureihen, dich weit besser und weit glücklicher gründeten, denn jene, durch welche die ersten Fundamente deiner Mauern gelegt wurden, und von denen der, welcher dir den Namen gab, dich durch vergossenes Bruderblut befleckte. Sie sind es, die dich zu solcher Glorie geführt haben, daß du ein heiliges Geschlecht, ein erwähltes Volk, eine priesterliche und königliche Stadt und durch den Heiligen Stuhl des seligen Petrus das Haupt der Welt wurdest, und deinen Vorrang durch die göttliche Religion weiterhin erstrecktest, als durch die irdische Herrschaft. Denn wiewohl du durch viele Siege gemehrt das Recht deines Imperiums über Land und Meer verbreitetest, so ist doch das, was dir kriegerische Mühen unterwarfen, weniger, als was der christliche Friede unter deine Herrschaft gebracht hat.

So entwirft Leo der Große in der vom Osten und vom Westen, vom Niedergang und Aufgang der Entscheidungen bedrohten Welt ein wehrhaftes Bild der apostolischen Ordnung. Er nennt das römische Imperium, das die Römer nie aus ihren Träumen verlieren, Burg des neuen Glaubens, Haupt des mystischen Leibes. Über den Ozean der wirbelnden Tiefe schreitet dieser Papst wie ein unbeugsamer Petrus, der nicht verzagt und versinkt, sondern sich selbst glaubt und seinem Rechte vertraut.

Die alte Forderung nach der Einheit der Welt ist von Rom nie aufgegeben worden, sie bildet in der Verlassenheit des Imperiums die ewige Sehnsucht nach Neugeburt. In dieser Epoche des Übergangs hat sich das Papsttum zum beflissenen Träger aller Hoffnungen, zum Hort aller Wünsche, zur Quelle der Zuversicht gemacht, in einer gewaltigen Union Kreuz und Kirche bindend, den Gottesstaat auf den Grundmauern der alten Ordnung errichtend, die Herrschaft seiner Idee in der Wirklichkeit verankernd. Zu Leos Zeiten hängt der Schutz der katholischen Christenheit von dieser römischen und päpstlichen Personalunion ab. Die Tradition des Rechts überlebt den Zerfall des Staates. Das Apostelamt Petri mit seiner universalen Idee der Stellvertretung Christi auf Erden bringt Rom zu neuer Geltung. Noch nie hat ein Staatsvolk in der Geschichte eine so denkwürdige Doppelrolle gespielt wie das rö-

mische, das – an den Rand der Selbstauflösung gelangt – durch eine ihm ursprünglich fremde und verdächtige Idee seine Laufbahn ganz von vorne beginnt.

Später zeigt sich erst der Zwiespalt der Dinge. Kirchliche Allmacht und städtische Selbstherrschaft fließen dann auseinander. Papsttum und Bürgerschaft, zu Leos Zeiten eng verbunden, trennen sich auf verschiedenen Wegen. Italien stürzt aus dem Zentralismus der päpstlichen Idee in den Partikularismus des Adels. Nicht die nordischen, sondern die katholischen Länder sind es zuerst gewesen, die die große Ablösung vollzogen haben. Macchiavelli konnte sagen, daß die Kirche nicht mächtig und nicht mutig genug war, ganz Italien zu erobern, aber auch nicht schwach genug, um nicht auswärtige Mächte als Widersacher der nationalen Einheit ins Land zu ziehen: „Da die Kirche nicht imstande war, Italien zu erobern, aber auch nicht erlaubte, daß es von einem andern erobert wurde, hat sie es verschuldet, daß es nicht unter ein Oberhaupt kam, sondern unter vielen Fürsten und Herren blieb. Dadurch entstand solche Uneinigkeit und Schwäche, daß Italien nicht zur Beute mächtiger Barbaren, sondern eines jeden wurde, der es angriff. Das danken wir Italiener der Kirche und niemand anderem."

Macchiavelli spricht aus dem gänzlich neuen Zeitgefühl nationalen Erwachens. Welchen langen Weg hat die abendländische Weltgeschichte zurücklegen müssen, um aus der Allmacht des Geistes in die Gemeinschaft des Volkstums einzutreten! Dazwischen liegt die ganze politische Dialektik des Papsttums, das mit seiner Diplomatie die europäischen Kräfte zersetzt. Aber die Geschichte hat eine innewohnende Gerechtigkeit. Die Mittel der Zersetzung, die Rom benutzt, wenden sich gegen das Papsttum selbst. In dem Augenblick, als Rom in seiner Kaiserpolitik die langobardischen Trümpfe ausspielt und die germanischen Völker zum Kampfe gegeneinander treibt, untergräbt es seine eigene Autorität. Es wird die Kräfte der Zerstörung nicht mehr los. Auf diesem Umwege treibt es die Menschen des Reichs zur Besinnung und zum Erwachen. Der Papst, der den Kaiser bekämpft, fällt mit ihm. Nun erst wird der Weg der neuen Ordnung frei. Das Spiel der Nationen beginnt.

Zu Leos Zeiten steht der Weltgeschichte die universale Epoche des geeinten Abendlandes, der Kaisertraum der germanischen Weltherrschaft erst bevor. Hier liegt die große Spannweite der Zukunft, die Leo selbst noch gar nicht ahnen kann, die er aber durch die allmächtige Stellung des Primats vorbereitet. Am Ende des fünften Jahrhunderts bleibt das Imperium eine zerstückelte Welt, die sich noch nicht schlüssig ist, ob sie dem Osten oder dem Norden folgen soll. Immerhin ist es möglich, daß Leo der Große am Ende seines Lebens die Umwertung der geschichtlichen Kräfte vorausgeahnt hat. Sein Scharfsinn wittert bereits die oströmische Gefahr. Er ahnt das Schisma. Aber er lenkt seinen Blick naturgemäß nicht nach Norden, der schließlich dasselbe Schisma in seinem Schoße verbirgt. Die Bekehrung des fränkischen Chlod-

wig erfolgt erst dreieinhalb Jahrzehnte nach dem Tode des großen Papstes. Und von da ab dauert es noch einige Jahrhunderte, den ganzen Zeitraum der merowingischen Herrschaft hindurch, bis sich Rom in dringender Not an die „Barbaren" wendet und Schutz in der Treue der Franken findet. Bis dahin bleibt die Idee des Abendlandes, die den Stil der Weltkarte völlig verändert, unbegreiflich. Wie es uns heute schwer wird, mit der Gewohnheit jahrhundertelanger Weltbetrachtung zu brechen und – wie es eine neue Schule fordert – unsern Blick darauf umzustellen, daß sich der gesamte kosmische Weltlauf nicht auf der äußeren, sondern auf der inneren Wölbung, also gleichsam im Hohlraum des Weltspiegels abrollt, so muß es eine geistige Umstellung von ungeheurer Schwierigkeit gewesen sein, die die Menschen allmählich an den Begriff des Abendlandes gewöhnt hat.

In diesem Prozeß kann die Kirche nur die Treuhänderin des Glaubens sein. Sie kann das Dogma verschärfen. Aber von 500–800 findet sich im Weltwiderstand der politischen Kräfte kein monarchischer Gegenpol, der auch das Antlitz des Papsttums belichtet. Es ist eine tote Zeit. Es fehlt der Kirche jede große geschichtliche Auseinandersetzung mit einem lohnenden Gegner, den sie bisher immer gebraucht hat, um eine dramatische Rolle zu spielen. In der Geschichte des Papsttums finden wir immer wieder die Tatsache, daß es der großartige Kirchengegner ist, der das Papsttum unfreiwillig bestärkt, den Stuhl Petri zur Besinnung treibt, Rom reformiert und verjüngt. Aus schärfstem Widerstand wird so Einkehr, aus Gegensatz Haltung, aus Angriff Zucht, aus Reformation Gegenreformation. Wäre die Menschheit so klug, Rom und das Papsttum sich selbst zu überlassen – die Kirche hätte sich längst von selbst aufgelöst, verloren und vernichtet. Denn auf sich allein beruhend hat die Kirche immer nur den Trost des Gottesstaates, die weltflüchtige Verheißung des himmlischen Friedens. Und das sind unpolitische Ideale, die sich in mönchische Beschaulichkeit, in die Muße des Gebetes und in die Erwartung des Weltendes flüchten. In dieser Welt haben die Reliquien eine größere Macht als die Taten. Aber immer wieder verstrickt sich die Menschheit in die Legende der Erlösung, in den Zauber der Sakramente, in die Qual der Sünde, in die Last der Buße. Durch die Schwäche der Menschheit ist Rom stark. Erst da, wo es gleichgültig wird, ist seine Mission zu Ende.

Als Leo der Große stirbt, hinterläßt er die Welt dem Chaos. Das kommende Jahrhundert ist von dem Widerstreit mächtiger Männer wie Odoaker, Theoderich und Justinian erfüllt. Aber keiner von ihnen gelangt zur wahrhaften Größe einer natürlichen Staatsordnung. Keiner von ihnen besitzt eine organische Weltmacht. Zu ungleich, um sich zu verständigen, zu ebenbürtig, um sich zu besiegen, stören sie sich. Es gelingt der Geschichte kein großer Wurf.

Ein halbes Jahrhundert nach dem Tode Theoderichs besetzen die Langobarden Italien von Pavia bis Benevent. Gregor der Große erzählt in seinen Briefen, daß er mit eigenen Augen gesehen hat, wie die Römer von den Langobarden „an den Hälsen

wie die Hunde mit Stricken aneinandergekoppelt verkäuflich nach Frankreich abgeführt werden". Die Zeiten haben sich geändert: Tacitus sind die Christen verächtlich, den Langobarden die Römer.

Gegenüber dieser neuen Zeit wirkt die Herrschaft der Goten friedlich und gerecht. Sie haben die kaiserliche Hoheit nie angetastet, sie haben sich den Gesetzen angepaßt, sie haben den kaiserlichen Titel höher eingeschätzt als die eigene ererbte Königswürde. Sie haben sich der römischen Idee gefügt – nach eingeborener Treue und willigem Dienst.

Der volle Druck der Fremdherrschaft trifft die Römer erst unter dem neuen herrischen Geschlecht, das aus den nordischen Gauen auf vielen Wegen nach Oberitalien wandert, trotzig genug, um dem Kaiser in Byzanz die Anerkennung zu versagen, aber in sich selbst zu widerspenstig und rebellisch, um in Italien Ordnung zu stiften. Das Papsttum kämpft von neuem um seine Stadtherrschaft und um seine Weltlehre. Als Gregor der Große im Jahre 590 Petris Stuhl besteigt, fühlt er sich mit Recht als schwächlicher Steuermann auf einem wracken Schiff mit morschen Brettern – als ein Gefangener der Stadt Rom.

2. Der Knecht Gottes

Leo der Große beginnt sein Pontifikat mit einem stolzen Lobgesang Gottes. Er fühlt sich in der Würde der Stellvertretung. Die Bürde seiner Verantwortung wird zur stolzen Vollmacht seines Selbstbewußtseins.

Welch andere Stimmung bei Gregor dem Großen, dem ersten Diener und Knecht der Knechte Gottes, der sich dem Geschick der Zeit hilflos ausgeliefert fühlt und mehr im Frieden der Lithurgie als im verschlagenen Kampf der weltlichen Not lebt. Nie weicht von ihm – davon zeugen seine Briefe – die Klage über sein Amt, die aufgezwungene Not der Selbstentfremdung.

Leos Bittpsalm ist der 144: „Gelobet sei der Herr, mein Hort, der meine Hände lehret streiten und meine Fäuste kriegen . . . Herr, was ist der Mensch, daß du dich sein annimmst, und des Menschen Kind, daß du ihn so achtest?"

Gregor aber wählt sich den 69. Psalm, der mit den Worten beginnt: „Gott, hilf mir; denn das Wasser geht mir bis an die Seele. Ich versinke in tiefem Schlamm, da kein Grund ist; ich bin im tiefen Wasser, und die Flut will mich ersäufen."

Gregor kommt als Jurist von den römischen Stadtgeschäften der Verwaltung her. Aber nach dem Tode seines Vaters verschenkt er sein Vermögen an eine Anzahl Klöster, die er fürderhin betreut. Er selbst verschließt sich in die Klause mönchischer Betrachtung und schreibt die Lebensgeschichte des hl. Benedikt, des Stifters von Monte Cassino. Als er zum Papst gewählt wird, folgt er nur mit innerem Widerstand dem hohen Auftrag. Er fühlt, daß der lärmende Schwarm eitler Gedanken und die weitschweifige Sorge weltlicher Geschäfte die Sammlung seines Geistes zerstören wird.

Mit einer unablässigen und jämmerlichen Anklage seines Geschicks sucht er sich aus der Schrift die Sprüche hervor, die seiner Stimmung ein Echo sind. Da taucht das Wort Jesaias von dem verlassenen Herzen und das Wort des Jeremias von dem fernen Tröster auf. Die Glückwünsche der Brüder weist er zurück. Der Ruhestand seiner Seele ist dahin. Er bittet den Patrizier Narses, ihn nicht mehr den Erhabenen, sondern nur noch den Bitteren zu nennen. Er bangt um die Fröhlichkeit seines Herzens. Traurigkeit verdüstert den Stolz auf sein Amt: „Ich habe gleichsam meine Kinder verloren; denn die irdischen Sorgen haben mir meine guten Werke entzogen."

Diese Stimmung muß man begreifen, um die Gesamtpersönlichkeit dieses Papstes zu würdigen. Auf die Ziele des ewigen Gottesdienstes gerichtet – bietet Gregor vor der bald herannahenden Zeit klerikaler Lüge, juristischer Fälschung und politischer Versuchung noch einmal das Beispiel eines Friedefürsten, von dem einst Cyprian geträumt haben mag, als er die Patriarchen Knechte Gottes, Nachfolger des Heilands und Hüter der Eintracht nannte. Gregor ist in allen Gefahren der Politik ein Muster der Freimütigkeit, er ist unangesteckt von der Sünde der Macht, die Jakob Burckhardt am Papsttum geißelt, mächtig allein durch die echte Frömmigkeit dienender Überzeugung.

Gegenüber dem willensklaren und selbstbewußten Leo vertritt Gregor die Tugenden des Herzens. Nicht umsonst ist er ein Freund der Musik. Gern tritt er in den Chor der Gebete, in die Gemeinschaft der Gläubigen zurück. Seine Bescheidenheit geht so weit, daß er sein Mittleramt für die Sünden des Volkes anzweifelt, da er der eigenen Sünden nicht Herr ist. Er beschreibt die Pflichten des wahren Kirchenhirten. Dessen Gesinnung soll rein, sein Handeln soll vorzüglich, sein Stillschweigen demütig, sein Gespräch von allgemeinem Nutzen, sein Mitleid zärtlich, seine Beschaulichkeit erhaben, seine Redlichkeit schlicht und seine Gerechtigkeit eifrig sein.

Die schmückenden Farben, die dieser Papst am Kleide des ersten Priesters liebt, finden in dem Briefe an die Patriarchen von Byzanz, Alexandria, Antiochia und Jerusalem eine malerische Harmonie. Gregor bevorzugt die Gleichnisse der Schrift. So findet er für das priesterliche Beispiel guter Werke eine Parallele in den Opferzehnten des alten Gesetzes. Wie der Priester vom Opfertier das rechte Schulterblatt und einen Teil der Brust empfängt, „damit er das von seinem Eigenen dem Schöpfer zu opfern wisse, was er selbst von dem Opfer zu genießen beordert wird" — so soll er die Brust voll guter Gedanken und vorzüglicher Gesinnung haben, auf seine Schulter jedoch die vollkommenen und starken Werke laden.

Aus dem goldenen Priesterkleid soll die Weisheit des Verstandes schimmern, aus der violetten Bräune die Neigung zum himmlischen Wandel, aus dem Purpur die königliche Selbstbeherrschung gegenüber allem Trug und Falsch der Welt. Als Herold der Predigt, als Sprecher des Heiligen Geistes trägt der Priester nach alter Vorschrift Glocken an seinem Saum, damit er den Weg des Lebens allen Gläubigen

einläute. Unter die Glocken soll er aber auch Granatäpfel mischen zum Vorbild seiner Milde, damit der Eifer der Lehre nicht den Frieden und die Nachsicht verletze. Im Mitleid soll der Priester den Menschen der Nächste sein, in der Beschaulichkeit jedoch der Fernste und Einsamste, damit sich die Zärtlichkeit mitteilender Liebe mit der Selbstvergessenheit des gottschauenden Geistes verbinde. Das stille Gebet der Zwiesprache mit Gott ist ebenso notwendig wie das Verständnis für das öffentliche Heil.

Alles wird bei Gregor zum Gleichnis der ruhevollen Ordnung Gottes. Er vergleicht die zwölf Tempeltiere des biblischen Kults mit dem geistlichen Hirtenstand der zwölf Apostel. Christus hat von seinen Jüngern einträchtige Liebe gefordert. Dem Petrus hat er sie insbesondere ans Herz gelegt. Gregor durchforscht daraufhin die Apostelgeschichte und stellt die beiden Stellen einander gegenüber, wo Petrus den Cornelius von der Erde zu sich aufhebt: „Steh auf; ich bin ja selbst ein Mensch" — und wo er die Hinterziehung des Opfergeldes an Ananias und seinem Weibe mit dem Tode bestraft. Auch hier mischt sich Barmherzigkeit und Strenge, Demut und Macht.

Unter den Aposteln selbst aber herrscht nach den Worten Gregors nur dann die volle Eintracht in der anvertrauten Gewalt und der richtige Gebrauch derselben, wenn sie nicht übereinander herrschen, sondern gemeinsam die Laster bekämpfen. Das evangelische Gleichnis vom frommen Samariter deutet den wahren Sinn und Nutzen der Lehre. Der Samariter gießt Wein der Schärfe in das verstockte Blut, um es wieder in Fluß zu bringen, und er heilt durch das Öl der Linderung die gereizte Wunde. So soll auch der Priester die Strenge mit Nachsicht vereinigen und das Dogma mit dem Herzen versöhnen.

Am Ende seines Schreibens bekennt sich Gregor zu den vier großen Konzilen von Nicäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon. Wiederum gebraucht er die Kraft des Gleichnisses. Denn die Burg des Glaubens und der Grund der Kirche ruhen auf dem Viereck jener entscheidenden Synoden.

Als Gregor diesen Brief vom Jahre 591 an die Patriarchen des Ostens mit seinem Glaubensbekenntnis schließt, ahnt er noch nicht, von welcher Tragweite für den Stuhl Petri seine Mahnung des Friedens und der Selbstverleugnung binnen kurzem werden soll.

Am 1. Januar 595 ist Gregor gezwungen, dem Bischof von Konstantinopel, Johannes, einen Brief des Verweises zu schreiben, demselben Bischof, dem er vor vier Jahren an der Spitze der griechischen Patriarchen die Pflichten des Apostelamtes vor Augen gestellt hat.

Johannes ist eine ehrgeizige und asketische Erscheinung. Er liebt die Abtötung der Fasten. Aber er kann seinen geistigen Stolz nicht bezwingen. Im Gegenteil — aus seiner äußersten Selbstdemütigung entspringt die Hoffart einer großen kirchenpolitischen Rolle. Byzanz bietet den Hintergrund seiner Forderungen, das Podium seiner An-

sprüche. Am Ende des 6. Jahrhunderts erscheint Rom noch als eine verwilderte und öde Stadt, als eine verwaiste Stätte zerbrochener Heiligtümer. Byzanz dagegen erstrahlt im Glanze seiner kaiserlichen Herrscher. Das höfische Leben, der byzantinische Stil trägt jetzt noch die Züge gebildeter Form und geistigen Ernstes. Humanistische Interessen mildern die Schärfe des Dogmas. Rom wird mit nachlässiger Überlegenheit betrachtet und gilt als Provinz, als Reaktion.

In dieser Stimmung und Umgebung nennt sich Johannes von Byzanz allgemeiner (ökumenischer) Bischof. Gregor will und kann diesen Titel um keinen Preis dulden. Ihm geht es nicht um den Glanz der Kultur, um den Vorrang der Bildung, um den Stolz und Ehrgeiz der Städte. Jedenfalls spricht er in seinen Briefen nirgends von dem eifersüchtigen Anspruch Roms auf die Gräber Petri, Pauli und der Märtyrer. Hierüber zu streiten, erscheint ihm im Rahmen der katholischen Ordnung — nach den Erfolgen des ersten Innocenz und des ersten Leo — töricht. Denn die Hoheit der päpstlichen Idee steht über Raum und Zeit im Auftrag des ewigen Christus. Cyprians Kampf um den Primat hatte noch einen zeitgeschichtlichen Sinn. Jetzt ist es ein Anachronismus.

Wie begegnet Gregor der Gefahr? Worin liegt die Größe seiner Taktik? Johannes will lieber der Erste in Byzanz als der Zweite in Rom sein. Eine verständliche Politik. Gregor muß sich dagegen auf den römischen Primat als Nachfolge Petri berufen. Denn das ist das Erbe seines Amtes. Auch diese Politik ist ohne jede Überraschung.

Der Papst tut jedoch etwas ganz anderes. Er beweist, daß er dem Patriarchen von Byzanz in der weltgeschichtlichen Spannweite um einige Pfeillängen voraus ist. Er bewegt sich durchaus in der Haltung der zukünftigen Dinge. Es ist klar, daß der Konflikt nicht zwischen Bischof und Papst, sondern zwischen Papst und Kaiser ruht. In diesem Augenblick ist eine Steigerung der römischen Idee nur durch einen Schachzug des Herzens möglich, durch eine kluge Wende des Selbstverzichtes, durch die persönliche Rolle, die Gregor als erster Diener und Knecht Gottes spielt.

Der Brief, den Gregor an Johannes schreibt, bleibt über den zeitgeschichtlichen Augenblick hinaus ewig denkwürdig wegen der in ihm enthaltenen Gesinnung. Gregor warnt den widerspenstigen Johannes vor den „tollen Wortkrämern“, die ihm den stolzen Beinamen eines Gesamtbischofs zulegen, um ihre eigenen Ziele und Zwecke zu fördern. Jeder Papst wäre in diesem Konflikt verlegen. Gregor jedoch kann auf seine eigene Demut, auf seine Würde im Dienen, auf seine Bürde im Gehorsam, auf seine Knechtschaft Gottes hinweisen, um seinem Gegner den Vorwurf des Widerspruches zu entwinden. Für Gregor gibt es nur ein Haupt der Kirche — Christus. Vermessen nennt er daher die Selbsterhöhung des Johannes, der nur die Einheit des christlichen Leibes und die Eintracht des brüderlichen Friedens zerstöre.

Leo der Große wäre in einem ähnlichen Falle ein kluger Gegenspieler gewesen.

Gregor siegt durch seine vollkommene Offenherzigkeit. Leo hätte die Gestalt Petri betont. Gregor bezieht sich am liebsten auf Paulus. In dem Machtanspruch des Byzantiners sieht er die alte Versuchung des Jesaia, dem der Teufel zuflüstert: „Ich will in den Himmel hinaufsteigen, und meinen Stuhl über die Sterne Gottes erhöhen; ich will mich auf den Berg Gottes zur Seite gegen Mitternacht setzen: ich will über die hohen Wolken hinaus fahren und dem Allerhöchsten gleich sein."

So greift Johannes nach Gregors Meinung über Frieden und Ordnung hinaus, er zerstört den Lauf der Sterne — die Bischofsämter der Kirche — er verdunkelt die Sonne der Allmacht durch persönlichen Stolz, er verdüstert das Licht der Liebe durch seine Selbstsucht, er verletzt die Heiligkeit seines Titels durch Aufruhr und Ungehorsam.

Gregor kennt den Einwand, den man ihm machen muß — er kommt ihm zuvor. Er zeigt auch hier die offene Front seines Herzens: „Und wir? Hat man nicht in der ehrwürdigen Versammlung der Väter zu Chalcedon, wie dir, mein Bruder, nicht unbekannt ist, den Vorstehern dieser heiligen Kirche, welcher ich jetzt nach göttlicher Anordnung diene, die nämliche Benennung selbst angeboten und sie ökumenische Bischöfe geheißen? Und doch ließ sich keiner beikommen, von einem solchen Beinamen Gebrauch zu machen, keiner wagte es, sich einen solchen nennen zu lassen, damit es nicht den Anschein gewänne, als wollte er den andern Brüdern die Ehre nehmen, wenn er sich dieselbe in seinem Pontifikat durch einen besonderen Titel mit Ausschluß der andern gleichsam ganz eigen macht."

Wenn aus einer Stelle, so spricht aus dieser die vollkommene Einfalt dieses Papstes. Er hätte sich an Leo den Großen erinnern können, der mit einer zwingenden und gebietenden Autorität ohnegleichen den römischen Primat nicht nur formuliert, sondern gegen jeden partikularistischen Anspruch unablässig verfochten hat. Aber die Demut seines Amtes ist so groß, daß er die Ereignisse der Vergangenheit vollkommen übersieht. Er kann gar nicht anders denken, als daß der Papst der erste Diener Gottes ist — nicht zu seinem Stolz, sondern zur höheren Ehre Christi. So überwindet er durch den Adel seiner Persönlichkeit den ganzen Konflikt. Aber schon bald nach seinem Tode erlischt dieses Vorbild der Eintracht. Das spröde Recht erweist sich stärker als der einzelne Charakter der Milde. Die Idee überlebt ihre Träger.

Bei Leo dem Großen klingen die Worte des Evangeliums unecht. Man spürt, wie sich seine angeborene Natur zu gebieten und zu herrschen in die Empfehlungen einer falschen Demut kleidet. Bei Gregor dagegen spricht uns die vollkommene Freimütigkeit und Redlichkeit des Herzens an, die inbrünstig erlebte Demut der Seele. Daher schleicht sich in seine Persönlichkeit keinerlei Mißtrauen und keinerlei Argwohn ein. Er nimmt die Nachfolge Christi ganz ernst. Er ist der benediktinische Papst auf dem Thron der Welt.

Wenn er die Lehre von der Gnadenwahl nicht begreift, wenn er das Niedrige, das

Armselige für das wahrhaft Große hält, so folgt er der Bergpredigt. Daher wird man bei ihm eine selbständige religiöse Tiefe nicht suchen und vermuten. Gregor kämpft nicht mit Gott. Aber es gibt ein anderes religiöses Verhalten, ein katholisches Ideal, für das Gregor der Große ein Beispiel gegeben hat —: jene Frömmigkeit in der Gemeinschaft, jene Zucht im Glauben, jene Andacht des Herzens, jene Fröhlichkeit und Milde des Gottesdienstes, die sich mit anderen Seelen innig beugt und erhebt, die gemeinsam mit Schwestern und Brüdern betet und feiert, büßt, klagt und jubelt.

In einem gleichzeitigen Briefe an den oströmischen Kaiser Mauritius schwört Gregor, daß er in der Angelegenheit des Johannes nicht die eigene Sache vertritt, sondern die gemeinsame Ordnung der Kirche. Dem Papst, der nicht einmal will, daß man einen Vater auf Erden verehrt — „denn einer ist euer Vater, der in den Himmeln ist" —, dem Papst, der die ersten Stühle in den Kirchen und auf den Märkten haßt, dem glaubt man die Stimmung der Entsagung, die Knechtschaft Gottes.

Statt die Welt zu beherrschen, färbt er die Ereignisse der Zeit zum drohenden Untergang: „Alles in allen Provinzen seufzt unter dem Joche der Barbaren, die Städte sind niedergerissen, die festen Burgen zerstört, die Provinzen geplündert, die Länder ohne Bewohner, alltäglich wüten und rasen die Abgöttigen in den Gedärmen der Gläubigen: und die Priester, welche auf bloßer Erde und in der Bußasche weinen und liegen sollen, gähnen nach eitlen Titeln und rühmen sich mit nichtswerten und weltlichen Namen."

So zieht sich der Mönch im Papste auf den Beistand Gottes zurück und sehnt sich nach der weltflüchtigen Ruhe der Einsamkeit. Aber wiederum zeigt Gregor Selbstzucht und Überwindung. Aus dem Willen zur Gemeinschaft, aus dem Dienst der Charitas, aus dem Leben der Frömmigkeit fließt seine Fürsorge als Anwalt der ewigen Stadt. Was er in seiner Jugend als Präfekt gelernt hat, bewährt er als Schirmvogt der Armen, als Priester in der Not. Er füllt die Kornspeicher. Er organisiert die Einkünfte. Er schlichtet Reichtum und Armut. Er sieht zum erstenmal die Händel der Simonie. Er bekämpft die Korruption des Klerus. Unermüdlich ist sein Bekehrungseifer. Er sendet seine Missionare nach Britannien. Er erlebt den Übertritt der Langobarden zum Katholizismus. Er hütet die Regel jenes versöhnlichen, benediktinischen Ordensstifters, der die Bußstrafen mildert und den freiwilligen Gehorsam der Mönche an die erhabene Poesie der heiligen Messe bindet.

Das alles entspricht seinem Hirtenamt, dem nichts fremd ist an menschlicher Not, das nur diplomatische Verschlagenheit und politische Schachzüge haßt. Noch am Ende seines Lebens fühlt er sich dem Schicksal Hiobs verwandter als dem Priesterkönigtum Melchisedeks. Seine Briefe sprechen in wundervoller Fülle von den Sorgen des ersten Verwalters. Der Gottesbeamte in ihm kümmert sich um Äbte und Patriarchen,

um Ketzer und Täuflinge, um Buße und Sakrament, um Adel und Proletariat, um Volksspeisungen und Bekleidungsvorschriften, um Pachten und Tierzucht, um Sklaverei und Bilderverehrung, um Grundbücher und Reliquien.

Am liebsten aber bewegt er sich in den Gesängen der Heiligen Schrift. Er überträgt die Psalmen in mitternächtliche Chöre, er gibt dem Gottesdienst die Weihe der Lithurgie. Bis zum Ende seines Lebens bezeugt er die Weisheit Salomons: „Besser sind die Wunden des Liebenden als die Küsse des schmeichelnden Feindes." Die weiträumige Liebe des katholischen Glaubens findet in ihm den schönsten Vertreter. Selbst den alles beschattenden Glanz Roms stellt er durch den Hinweis zurück, daß Petrus auf seinen Reisen auch in Alexandrien und in Antiochien amtiert hat, also auf drei Plätzen der Welt den vorzüglichsten Rang in der Nachfolge Christi bekleidet hat. Darum sollen alle geehrt und groß und selbständig sein. Gott sei davor, daß eine Gemeinde der anderen die Ehre schmälert. Ausgleich auch hier, Austausch und lebendige Sammlung der Glieder am Corpus Christi, Harmonie der Kräfte, Verdienst am Ganzen, katholische Gemeinschaft im Sinne der Bindung, der Eintracht und des Friedens.

Wie jeder Große bezeugt auch Gregor das steile und einsame Ideal seiner Forderung, wohl wissend, daß der Gottesstaat auf Erden keine ewige Dauer hat und daß die Verflechtung von Gut und Böse keine endgültige Entstrickung findet — es sei denn in der Musik, die jenseits von Gut und Böse ist. Nur so versteht man diesen Papst des gregorianischen Chorals, diesen psalmierenden Beter in der Lithurgie der Messe, die das Drama Gottes in Melodie auflöst.

3. Die Frage der Macht

Im Jahre 747 läßt Pippin, der König der Franken, beim Papste Zacharias anfragen, wer rechtmäßiger Herr der Franken ist, derjenige, der die Macht innehat oder derjenige, der den ererbten Titel besitzt. Zacharias antwortet im Sinne Pippins. Der Mächtige verdiene den königlichen Namen. Das ist es, was Pippin hören will.

Die Merowinger haben das Land zu erobern vermocht. Es zu verwalten sind sie auf die Dauer nicht in der Lage gewesen. Sei es aus Gleichmütigkeit oder sei es aus dem Stolz königlichen Geblüts, das sich über das Regierungsgeschäft erhaben dünkt und lieber vom Ruhm der Schwerter träumt, als von der Gesindepacht. So werden die karolingischen Hausmeier Herren der zentralisierten Macht und der straff angespannten Verwaltungseinheit. Das Königtum erschlafft in der Muße verjährten Glanzes. Den Rührigen fällt die Ernte zu.

Zacharias hat die Antwort an Pippin nicht ohne Schachzug erteilt. Die Langobardengewalt drängt ihn zum Entschluß und zum Anschluß an die mächtige Hilfe der Franken. Sein Nachfolger, Stephan II., salbt Pippin zum König der Franken und verleiht ihm die Schutzherrschaft über Rom. Pippin verspricht seinerseits dem

Papste Unterwerfung der Langobarden und schenkt dem Stuhle Petri Exarchat und Pentapolis — Ravenna und das Gebiet der fünf Städte — die künftigen Grundlagen staatlicher Selbstherrschaft und weltlicher Macht.

Jakob Burckhardt sagt in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen, daß es die Macht — als Böses an sich — gewesen ist, die das Papsttum vergiftet hat. Zwingender ist vielleicht die Folgerung, die Burckhardt aus der Gründung des Kirchenstaates als Quelle der Macht, als Versuchung zum Bösen zieht — nämlich die „enorme Überschätzung der Einheit“. In der Tat ist in der Wurzel der Macht das Verlangen eingeboren, sich zu vereinheitlichen. Aus der Einheit fließt wiederum das Streben nach größerer Machtgeltung. So wird auch aus der katholischen Idee, aus der Eintracht des Glaubens, aus der Bindung an Kreuz und Offenbarung politischer Zentralismus, Unterwerfung aller selbständigen Kräfte, Leitung des Weltgeschicks und Vergottung der stellvertretenden Macht auf Erden.

In der Frage Pippins tritt die ungeheure Versuchung an das Papsttum heran, Recht mit Macht zu verwechseln. Das Papsttum hat dieser Versucherfrage nicht widerstehen können. Wenn es erlaubt ist, von geschichtlichen Tatsachen zu wünschen, daß sie sich anders hätten entwickeln können oder sollen, so wäre es besser gewesen, Pippin hätte sich auf die eigene Kraft gestützt und auf eigene Faust gehandelt. Der Konflikt hätte sich auf diese einfache Weise gelöst. So aber mischt sich in die natürliche Auseinandersetzung um die Macht im Frankenreich die geistliche Lüge von der göttlichen „Bestätigung“. Der Papst reicht dem König Szepter und Krone aus der Hand der „göttlichen“ Regierung.

Wer in diesem Handel der Verschlagenere gewesen ist, ist schwer zu entscheiden. Hat Pippin die Hilfe Roms gesucht und ihm die lockende Macht gezeigt — oder hat Rom die günstige Gelegenheit ergriffen und sich der weltlichen Macht versichert? Diese Frage hängt ganz davon ab, wie man die berüchtigte konstantinische Schenkung und Fälschung datieren will. Ist sie eine spätere Erfindung, um die Urkunde Pippins, die den Kirchenstaat begründet, nachträglich zu verwerten und auszubeuten? Oder ist sie schon zu dem bestimmten Zweck verfertigt worden, um Pippin gezeigt zu werden, damit er die weltliche Macht des Papstes anerkennt? Jesuitische Deutungen nehmen selbstverständlich das erstere an. Döllinger dagegen verlegt die Abfassung der konstantinischen Schenkungsurkunde in die Mitte des achten Jahrhunderts. Darauf deutet auch ein wichtiges Merkmal des pippinischen Vertrages. In ihm wird nicht von einer einfachen Verleihung, sondern von einer „Rückgabe“ des Kirchenstaates gesprochen. Der Vertrag stützt sich also offensichtlich auf eine frühere Fiktion. Diese kann aber nur in der konstantinischen Schenkung begründet sein, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, daß Pippin den Papst in seine bereits verliehenen Rechte wieder einsetzt.

Ein katholischer Geschichtsschreiber von der freimütigen Sachlichkeit, wie es Joseph

Bernhart ist, der nach der Mahnung Leos XIII. nichts Unwahres sagen, nichts Wahres verschweigen will, kommt daher in seinem Buche „Der Vatikan als Thron der Welt“ zu dem Eingeständnis, „daß der neue päpstliche Begriff von einem ‚Staate des seligen Petrus und der heiligen Kirche Gottes‘ die Legende oder Lüge voraussetzt, schon der große Konstantin habe dem Papste, der ihn getauft und vom Aussatze geheilt haben soll, Rom mit dem lateranischen Palast, Italien mit allen Provinzen, ja den ganzen Westen als Eigentum, dazu kaiserliche Macht, Ehre und Abzeichen übergeben. Nicht lange nach 750 ist diese Fiktion einer konstantinischen Schenkung entstanden . . .“

Die Begegnung zwischen König und Papst erfolgt im Winter 754. Auf den Reichstagen, die den gegenseitigen Vertrag regeln (und die übrigens nicht ohne den Widerstand der Großen verlaufen), wird es zur Verhandlung jener Machtfrage gekommen sein, die der Papst durch die konstantinische Schenkung dem Stuhle Petri unterstellt. Im Zusammentreffen der politischen Situation, gleichsam in der Konjunktur dieser Jahre liegt die große Versuchung der Macht, das Verhängnis von Kreuz und Schwert.

Zum Guten ist das Bündnis keinem ausgeschlagen. Das Königtum sucht seine Würde durch die Weihe des höchsten Priesters. Der höchste Priester andererseits macht sein evangelisches Amt von den Zufällen politischer Macht abhängig. Er glaubt durch Zufälle zu regieren. Er übersieht, daß die Partner, die sich zu diesem Bündnis vereinigen, zu Gegnern vorbestimmt sind. Denn es ist naturnotwendig, daß diese auf der Lüge der Macht beruhende Bindung zerfällt — in die Idee eines selbständigen Königpriestertums und eines selbständigen Priesterkönigtums. In dieser Spannung bewegt sich das germanische Kaisergeschlecht, das das Gesicht des Abendlandes mit geistigem Ernst und kaiserlicher Hoheit erfüllt, das Rom immer wieder aus der Entartung zur Zucht anspornt und das sich selbst die Treue der Gerechtigkeit und die Verantwortung der Macht, dem Papsttum die Wahrheit und Reinheit der Lehre zuweist.

In demselben Verhältnis jedoch, in dem die Kraft der deutschen Dynastien ermattet, steigt die Schale des Papsttums zu vermessener Allgewalt und einseitiger Weltherrschaft. Die Idee der Konsuln Gottes — des Kaisers und des Papstes — verliert das Verhältnis gegenseitiger Straffung, gegenseitiger Begrenzung und Förderung. Der Gedanke einer universalen Monarchie erreicht seinen Höhepunkt im Weltkampf und Weltwiderstand des zweiten Friedrich: der christliche Papst erklärt den heidnischen Kaiser zum Antichrist, der christliche Kaiser erklärt den heidnischen Papst zum Fürsten der Ketzer und zum Erzfeinde Gottes.

Ein Spiel der Dialektik von gewaltiger Art entzündet sich am Zwiespalt der Macht, an der heiligen Lüge der verweltlichten Kirche. Die Ursache liegt in dem unseligen Vertrag von 754, durch den das Königtum von Gottes Gnaden sich durch den Papst salben läßt und das Papsttum das heilige und unbefleckte Amt Melchi-

sedeks in das Gesetz der Sünde, in das Verlangen der Gewalt, in das Opfer der Macht verstrickt.

Neun Punkte enthält die konstantinische Schenkung. Das Testament des Byzantiners wird zur Legende seiner Bekehrung, zum Verzicht des Kaisertums gegenüber dem Weltherrscher am Kreuze.

Im ersten Punkte behauptet die römische Erfindung, daß Konstantin den Stuhl Petri über Reich und Macht habe erheben wollen. Der zweite Punkt enthält den Primat des römischen Bischofs über Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem. Klar und deutlich enthüllt sich in dieser Sache die Täuschung. Konstantin stirbt im Jahre 337. Innocenz I., der den römischen Vorrang schroff und gewaltsam verteidigt, regiert erst dreiviertel Jahrhunderte später. Leo der Große vertritt ein Jahrhundert später mit größerem taktischen Glück und mit diplomatischer Geschmeidigkeit den Primat. Gregor der Große lehnt, wie wir gesehen haben, die Vorherrschaft über die Patriarchen des Ostens ab. Erst in der Mitte des achten Jahrhunderts sind die Dinge so weit, daß aus dem Recht der Gewohnheit eine Formel des päpstlichen Gesetzes wird. Hier entlarvt sich die römische Erfindung, die sich über die Entwicklung der Jahrhunderte einfach hinwegsetzt.

Der dritte Punkt der konstantinischen Schenkung spricht dem Papst die höchste Richtergewalt über Gottesdienst und Christenglauben zu. Dieser Anspruch folgt logischerweise aus dem Primat und aus der Idee der Kirche überhaupt, die sich an den Auftrag Christi an Petrus zu Cäsarea-Philippi hält. Der vierte Punkt handelt von der Verleihung der Tiara an den Papst und von der Übertragung der kaiserlichen Würdezeichen. Punkt fünf bis acht regeln die zeremoniellen Vorschriften, die dem römischen Klerus, der dem kaiserlichen Senate ebenbürtig sein soll, zustehen. Wenn zum Beispiel der siebente Punkt bestimmt, daß die römischen Kleriker auf Pferden reiten dürfen, die mit weißen Decken behangen sind, so zeigt sich noch im Schein der Lüge die zeremonielle Würde. Erst der neunte Punkt enthält den staatlichen Anspruch über Rom und die Provinzen, über die Städte und Burgen von ganz Italien — oder über die westlichen Gegenden.

Döllinger erklärt mit vollem Recht, daß in diesem „oder" die Wurzel des ganzen Übels liegt. Denn nichts ist verhängnisvoller als das Unklare, nichts ist verderblicher als das Verschwommene und Unbestimmte. Die römische Auffassung hat deshalb auch nicht gezögert, dieses „oder" in ein „und" zu verwandeln und die konstantinische Schenkung urbi et orbi, bis an die Grenzen der Welt, bis zum Auf- und Niedergang auszudehnen.

Wie im Dogma der Kirche alle inneren Möglichkeiten schlummern und die letzten Folgerungen schon von Anfang an enthalten sind, um nur auf die Stunde der Erfüllung zu warten, so sind in der politischen Wurzel der überstaatlichen Macht bereits

alle Ansprüche Roms enthalten, die später Bonifaz VIII. im Kampf gegen die nationale Unabhängigkeit folgendermaßen formuliert hat:

> Denn nach dem Zeugnis der Wahrheit hat die geistliche Gewalt die weltliche einzusetzen und abzusetzen, wenn sie nicht gut war. So wird von der Kirche und der kirchlichen Gewalt die Weissagung Jeremias zur Wahrheit gemacht: ‚Siehe, ich setze dich heute dieses Tages über Völker und Königreiche, daß du ausreißen, zerbrechen, zerstören und verderben sollst und bauen und pflanzen'. Folglich wird die weltliche Gewalt, wenn sie vom rechten Wege abweicht, von der geistlichen Gewalt gerichtet werden . . . demnach erklären, behaupten, definieren und verkündigen wir als ganz und gar zur Notwendigkeit des Heiles gehörig für jede menschliche Schöpfung, daß sie dem römischen Papste unterworfen ist. Bulle Unam sanctam.

Auf diese Sünde der Macht, auf diese heilige Lüge des Priestertums bezieht sich das Himmelsgericht im 27. Gesange von Dantes Paradies. Die Chöre der himmlischen Heerscharen zaubern ein Lächeln in das Weltall. Im Kreise des Liebesfriedens leuchten die vier Fackeln des Evangeliums. Alsbald jedoch färbt sich die weiße Glut der Petrusfackel zum dunkelglühenden Rot der Scham. Und in die heilige Stille spricht der Apostel der Apostel:

Tiefernste innre Gründe
Erzeugten, was dich staunen macht, dies Rot!
Du wirst ringsum es sehn, wenn ich sie künde.
Mein Stuhl, von Christo leer, ist heut in Not!
Es herrscht auf ihm, auf meinem Grab, die Sünde;
Es dampfen Blut und Schmutz, wo ich gebot,
Womit man stets nur dem das Opfer würzte,
Den Gott von hier hinab zur Hölle stürzte! —

— — — — — — — — — — — —

Der Geist sprach weiter, Zornesflammen glühten
Aus seinem Licht, und rauher ward sein Wort:
Mein Blut kann nicht mehr Christi Braut behüten!
Auch Linus, Cletus starben nutzlos dort,
Wo Geiz und Habsucht jetzt im Tempel wüten!
Und schnödes Gold entweiht den ew'gen Ort,
Der einst in Tränen sah die Himmelserben:
Calixtus, Sixtus, Pius, Urban sterben!

Wir wollten nicht, daß, nur nach Gunst gespalten,
Hier rechts, dort links vom Stuhl die Völker stehn,
Nicht, daß die Schlüssel, die ich einst erhalten,
In Feldzugsbannern gegen Christen wehn;
Auch nicht, die mir zum Zorn des Amtes walten,

Mein Bild zum Lügenfreibrief brauchen sehn!
Als Hirten sieht man Wölfe auf den Weiden —
Wie lange willst Du, Gott, daß wir so leiden?

Jedoch handelt es sich in diesem Kampfe um die Idee, nicht um die Person. Bonifaz VIII., den Dante aus der Liste der Stellvertreter Christi und Nachfolger Petri streicht, den er in den Abgrund der Hölle stürzt, den er verantwortlich macht für die Kanzelpossen der Pfaffen, für den Mißbrauch der Ablässe, dem er vorwirft, daß er die Welt ohne Evangelium regiere und aus dem Schein der Frömmigkeit falsche Münzen präge, dieser Papst gehört zu jenen regierenden Herrschern auf dem Stuhle Petri, die noch im Bösen die Züge der Größe tragen.

Im Kampfe zwischen dem geistlichen und weltlichen Schwert müssen beide Gegner fallen. Auf den Sturz des deutschen Kaisertums folgt mit Notwendigkeit das Exil von Avignon. Die Kräfte, die sich Jahrhunderte lang spannen und zerren, binden und fesseln, lösen beim Zerreißen gefährliche Widerstände der europäischen Politik aus, die einst zu schwach gewesen sind, um die Doppelherrschaft von Kaiser und Papst zu zerstören, nun aber stark genug sind, die getrennten Teile zu schlagen. In England und Frankreich erlischt zuerst der Traum des Mittelalters und die Idee der europäischen Einheit.

Als Philipp der Schöne die französischen Kleriker zur staatlichen Steuerpflicht heranzieht, wehrt sich Bonifaz durch die Bulle Clericis laicos. Der König antwortet mit einem Ausfuhrverbot, das die römischen Pfründen schwer trifft, er belehrt „seine hochmögende Torschaft“, den Papst, daß er sich in weltlichen Dingen niemandem untertan fühlt, ja, er zieht den Papst vor sein Gericht, das ihm Magie, Falschheit, Gottesverleugnung, Käuflichkeit, Herrschsucht, Ehrgeiz, Gewinnsucht und Wahrheitslästerung vorwirft. Philipp IV. ist um keinen Grad besser als der Papst, aber er bekleidet sich mit der Tradition Karls des Großen, mit dem Stolz politischer Unabhängigkeit. Wie Karl der Große Leo III. zum Reinigungseide zwingt, so Philipp der Schöne Bonifaz VIII.

Aber die Spuren der päpstlichen Taten lassen sich nicht verwischen. Die in Asche gelegten Burgen rebellischer Kardinäle zeugen von jener Rachsucht des Papstes, die schließlich auf ihn zurückfällt. In Anagni überfallen ihn die Truppen des französischen Gesandten Nogaret und der Colonnas, demütigen und schmähen ihn, der im vollen Ornat seiner unerbittlichen Strenge und Unnachgiebigkeit thront — bis an das Ende seines Lebens gewillt, sich nicht zu unterwerfen. Aus der Macht der Colonnas befreit ihn eine landsmännische Gefolgschaft. Aus dem Kerker der Colonnas gerät er jedoch in die Haft der Orsinis. In der Gefangenschaft des Vatikans stirbt der Unbeugsame im Verfolgungswahn.

Über dieses persönliche Schicksal hinaus wächst die Bedeutung der hierarchischen Idee. Bonifaz hat in der Bulle Unam sanctam nichts Neues verkündigt. Er hat

der Idee nur die schärfste Formel gegeben, er hat sie auf den Thron der heiligen Lüge, der absoluten Macht, der Weltherrschaft gesetzt. Er hat der Tiara den zweiten Kronreif eingefügt, den seitdem die Päpste in dem doppelten Sinne geistlicher und weltlicher Gewalt tragen.

Wenn die konstantinische Schenkung von einer Übergabe der italischen Macht an das Papsttum spricht, so ist die Idee schon im vollen Zug ihrer geschichtlichen Tragweite. Innocenz III. zum Beispiel — Vormund und Gegner Friedrichs II. — treibt sie nur zu voller Entschiedenheit und Selbstoffenbarung. Folgerichtig erkennt er, daß die Idee keinen Anfang und kein Ende in der Geschichte haben kann, sondern unmittelbar auf ihren göttlichen Ursprung zurückgeht. In der Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus tritt diese Idee zur Erscheinung.

Aber etwas anderes wird aus diesem Prozeß der Idee klar: aus dem Verzicht Konstantins wird der logische Schluß gezogen, der jeder Nachgiebigkeit auf dem Fuße folgt: nicht der Kaiser hat der Kirche Szepter und Krone gegeben, sondern umgekehrt: der Kaiser hat seinen unrechtmäßigen Besitz in die Hand der stellvertretenden Gottesmacht auf Erden zurückgelegt! Nicht aus der Milde des Kaisertums hat die Kirche Staat und Besitz, sondern aus der Gnade der Kirche hat der Kaiser Amt und Herrschaft! Die konstantinische Fälschung wird im Laufe der Jahrhunderte zu einem Hauptbeispiel priesterlicher Dialektik und Verschlagenheit.

So steht keine päpstliche Persönlichkeit allein. Ob dieser oder jener Pontifex die Zügel seines Rechts lockert oder strafft, ist eine reine Frage der Klugheit, der politischen Situation, der taktischen Schonung. Die Idee selbst läßt sich weder mildern noch zügeln. In den Höhepunkten geschichtlicher Entfaltung tritt sie immer wieder eigenmächtig hervor. So in der Stunde des siebenten Gregor, der das deutsche Kaisertum unter das Joch von Canossa beugt, so in der Stunde des dritten Innocenz, der den Hohenstaufenkampf auf die Höhe der Gegensätze führt, so in der Stunde des achten Bonifaz im Kampf zwischen nationaler Unabhängigkeit und geistlicher Allmacht, so schließlich in der Stunde des vatikanischen Konzils, das die Unfehlbarkeit des Papstes zum Dogma erhebt.

Die unerhörte Größe des Stuhles Petri ruht in dieser absoluten Macht der Idee. Gerade die Geschichte der konstantinischen Schenkung lehrt aber, daß diese Idee nicht organisch aus der geschichtlichen Entwicklung hervorgeht, sondern als ein Abstraktum, als eine Täuschung jede organische Entwicklung verhindert und verfälscht. Außerdem besitzt jeder Anspruch auf Weltherrschaft, so gigantisch er sein mag, den Charakter der Einförmigkeit. Er bannt mit seiner starren Majestät, mit seiner absoluten Größe das natürliche Vielerlei, die Mannigfaltigkeit der Nationen und Rassen in ein unnatürliches Einerlei. Dieselbe Erscheinung eines universalen Imperialismus finden wir bei Napoleon und bei Lenin. Aus diesem Grunde ist die Idee der Weltherrschaft, des Zentralismus zum Scheitern verurteilt.

Die katholische Idee ist dauernd von dieser Konsequenz der Macht gefährdet, weil die Macht — als die Zelle des Bösen — das Recht des Glaubens immer mehr unter den Zwang ihrer Politik beugt und Gegenmächte wachruft. Die Geschichte des Papsttums ist ein Musterbeispiel für die fortwirkende Schwerkraft eines uranfänglichen Sündenfalls. Was sich zwischen Pippin und Rom zunächst als gegenseitige Nothilfe kundgibt, steigert sich zum notwendigen Geschick der Macht. Aus der konstantinischen Schenkung und aus dem Vertrag von 754 erwächst die ganze steile Kurve des Mittelalters, erwächst auch die Katastrophe der übersteigerten Idee, die in den Abgrund der Ohnmacht stürzt, weil sie schließlich der Natur der Dinge spottet.

Die innewohnende Spannung der Idee kommt im Kampf zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. zum geschichtlichen Ausdruck. Wenn sich Gregor das Recht zuspricht, als allgemeiner Bischof Kirchenfürsten und Kaiser abzusetzen, Synoden zu beherrschen, den Eid zu lösen und die Unfehlbarkeit des höchsten Richteramtes zu fordern, so ist das ein kühnes Bewußtwerden der inneren Möglichkeiten der Idee, die von Bonifaz VIII. nicht mehr gut gesteigert, sondern nur noch verjüngt werden kann. Wenn Innocenz das berühmte Beispiel von den zwei großen Lichtern der Welt gebraucht, so fällt das in dieselbe Linie: „An der Veste des Himmels, das bedeutet der allgemeinen Kirche, hat Gott zwei große Lichter gemacht, das heißt: er hat zwei Würden eingesetzt, die priesterliche Autorität und die königliche Macht. Aber jene, welche den Tag regiert, das heißt die geistlichen Dinge, ist die größere; die aber die fleischlichen Dinge regiert, ist die kleinere, so daß der Unterschied zwischen den Priestern und den Königen offenbar ebenso groß ist wie zwischen der Sonne und dem Monde."

Die heilige Lüge des Papsttums besteht also in der seltsamen Verbindung von göttlichem Recht und irdischer Macht. Darin liegt eine Begrenzung der göttlichen Allmacht und eine Unbegrenztheit der päpstlichen Vollmacht. Das ist der innere Punkt des Widerspruchs, an dem Rom scheitert.

Geändert hat sich jedoch in dieser theokratischen Auffassung der Kirche bis auf den heutigen Tag nicht das mindeste. Denn wie ließe sich „göttliches" Recht mindern oder verändern? Bekannt ist der Briefwechsel zwischen Pio nono und Kaiser Wilhelm I. in den Tagen des Kulturkampfes. Der Papst spricht entschlossen von der katholischen Lehre, die den Raum der abendländischen Geschichte erfüllt: „Die Wahrheit ist mein Panier, und ich spreche, um einer meiner Pflichten in erschöpfendem Maße nachzukommen, die mir auferlegt, allen das Wahre zu sagen, und auch dem, der nicht Katholik ist; denn jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgendeiner Art und in irgendeiner Weise, welche zu erörtern jetzt kein Anlaß ist, gehört, sage ich, dem Papste an."

Die denkwürdige Antwort Wilhelms I. lautet: „Der evangelische Glaube, zu dem Ich Mich, wie Eurer Heiligkeit bekannt sein muß, gleich Meinen Vorfahren und mit der Mehrheit Meiner Untertanen bekenne, gestattet uns nicht, in dem Ver-

hältnis zu Gott einen andern Vermittler als unsern Herrn Jesum Christum anzunehmen."

So bleibt die Spannung der zwei Schwerter, die Tragweite der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat. Ein Papst wie Leo XIII., der vom Schlage Gregors des Großen ist, hat die Härte des Gegensatzes mildern können. Ausgetilgt ist die Strenge der Idee niemals. Frieden und Krieg halten sich die Waage im Geschick von Kreuz und Kirche.

Das Kaisertum Christi

1. Karl der Große

Im Jahre 796 schreibt Karl, von Gottes Gnaden König der Franken und Langobarden, Schutzherr der Römer, an den neugewählten Papst Leo III. einen Begrüßungsbrief, in dem es heißt:

> Wie ich nämlich mit dem hochseligen Vater, Eurem Vorgänger, einen Vertrag heiliger Vaterschaft eingegangen bin, so wünsche ich mit Eurer Seligkeit einen gleichen Treu- und Liebesbund unverletzbar zu errichten: Es möge, indem Eure heiligen Gebete die göttliche Gnade herbeirufen, mich überall der apostolische Segen begleiten, es möge der hochheilige Sitz der römischen Kirche mit Gottes Hilfe stets in Ergebenheit durch uns beschirmt werden. Uns liegt ob: gemäß dem Beistand der göttlichen Güte allerwärts Christi heilige Kirche gegen Einbruch der Heiden und Verheerung durch Ungläubige nach außen mit Waffen zu verteidigen und nach innen durch Anerkennung des katholischen Glaubens zu festigen. Euch liegt es ob, heiligster Vater: mit zu Gott erhobenen Händen gleich Moses uns im Kampf zu unterstützen, auf daß, durch Euer Eintreten von Gott geführt und gefördert, das christliche Volk über die Feinde Seines heiligen Namens überall Sieg gewinne und der Name unseres Herrn Jesus Christ in der ganzen Welt verherrlicht werde.
>
> Es binde sich aber Eure maßgebende Klugheit überall an die kanonischen Beschlüsse und folge immer den Satzungen der heiligen Väter: möge das Vorbild jeglicher Heiligkeit allen in Eurem Wandel sichtbar erstrahlen und heilig spornende Mahnung aus Eurem Munde ertönen; möge Euer Licht leuchten vor den Menschen, daß sie Eure guten Werke sehen und Euren Vater preisen, der im Himmel ist.

Zum richtigen Vergleiche ist es gut, neben diesen Brief das gleichzeitige Schreiben Alkuins an Leo zu stellen, jenes geistlichen Beraters Karls, dessen erzieherische Tätigkeit im fränkischen Schulwesen, dessen Dogmenkunst, Beredsamkeit und Frömmigkeit zu jener Zeit so sehr gerühmt werden:

> ... So bitte denn ich, der letzte Knecht in der hehren Hürde, ich, das sündenkranke Lämmlein — ermutigt durch die Hoffnung auf deine besondere Güte, im Geiste vor deinen hochheiligen Vaterfüßen knieend — ich bitte flehentlich, geruhe die grausigen Fesseln meiner Sünden mit kirchlich apostolischer Machtvollkommenheit zu lösen und denke daran, durch väterliche milde Gebete meinen noch übrigen Lebenslauf auf die Tore der ewigen Stadt hinzulenken ...

Unter deinem Hirtentum mehre sich Christi Herde. Du Tröster der Trauernden, Beistand der Leidenden, Hoffnung der Rufenden, Licht des Lebens, Zierde der Religion! Die Stätte, da du stehst, macht dich allen ehrwürdig, der Adel des Wesens preiswürdig, die fromme Hingebung liebenswert. Und da du den Sitz der heiligen Väter inne hast, halte dich immer an deren Vorbild, auf daß du mit ihnen zum vielfältigen Lohn der Mühen in die Freuden deines Herrgotts eingehen dürfest . . .

Die Fülle und Spannung des abendländischen Kaisertums zeigt sich in diesem Briefwechsel gleich den beiden Seiten einer Medaille. Auf der Vorderseite finden wir das Siegel kaiserlichen Stolzes, das kraft seiner Würde geistliche und weltliche Gewalt teilt und, indem es sie teilt, die Rolle der Majestät von Gottes Gnaden spielt, die jedem Amt seinen Dienst und jedem Beruf seine Pflichten zuweist.

Auf der Kehrseite der Medaille dagegen finden wir den Stempel der Demut, das Siegel der Ergebenheit und zugleich die gefährliche Sucht der Schmeichelei. Während Karls Brief das Muster jener geistlichen und weltlichen Trennung ist, die das Mittelalter in Spannung halten soll, ist Alkuins Brief ein Beispiel für den klerikalen Stil, der unter dem Baldachin prunkvoller Worte die scheinheilige Last der Sünden trägt, vielmehr vor sich her trägt im Spiegel einer künstlichen Selbstentwürdigung.

Solange das Kaisertum mannhaft und seiner selbst Herr ist, bildet es ein gesundes Gegengewicht zu dieser klerikalen Stimmung. Oft genug geschieht es, daß Karl der Große Alkuin entgegentreten muß und jedem geistlichen Sonderrecht und Priestervorrang die Schärfe seines Gesetzes entgegenstellt. Karl der Große urteilt als oberster Gerichtsherr streng und unmittelbar. Sein Befehl hat den Rang unbeugsamer Hoheit. Nur so — meint der Kaiser — regiert Gerechtigkeit und Einheit über den Gehorsam der Welt.

In der Spanne Zeit, die den Raum der Geschichte von Karls Kaiserkrönung im Jahre 800 bis zum Ende der Kreuzzüge im Jahre 1270 umfaßt, bildet diese monarchische Idee der justitia das Zentrum des Kaisertums. Man kann hier nicht hoch genug greifen. Denn wie die Kirche als organisierte Gemeinschaft des Leibes Christi sich auf den apostolischen Auftrag des Herrn an Petrus gründet, so beruft sich der Kaiser auf seine gottunmittelbare Würde, die er als Geschenk und Bürde der Gnade empfindet, als höchstes Maß der Verantwortung vor Gott allein.

Diese theokratische Herrscherwürde, diese majestas Domini, dieses Kaisertum Christi wird von Karl dem Großen auch als Richteramt über Kirchentum und Geistlichkeit verstanden. Er kontrolliert die Klosterzucht, er sieht auf den gebührenden Respekt der Synoden und Canones, er schärft die Sitten und Pflichten der Bischöfe, er kümmert sich um die Ordnung des Gottesdienstes, er reinigt den Kult von Magie und Aberglauben, er gebietet den Eid der Treue, den auch der Papst ihm schuldig ist,

er schlichtet dogmatische Irrtümer, er setzt die Bischöfe zu Hirten ihren Sprengels ein, er ist der Abt der Klöster und der Herr des Kirchenguts. Von diesem Maß kaiserlicher Allmacht sprechen Brief und Weisung, Mahnung und Warnung Karls an den Papst in Rom.

Diese Auffassung wird von Leo vollkommen respektiert. Das beweist auch die Geschichte der Kaiserkrönung. Nur allzu leicht vergessen wir über dem Vorgang am Weihnachtstage des Jahres 800, der Karl überrascht und dessen günstige Gelegenheit der Papst mit verschlagener Geistesgegenwart erfaßt hat, die Hintergründe und die Zusammenhänge der geschichtlichen Entwicklung.

Gleich nach seiner Wahl hat sich Leo beeilt, dem Frankenkönig die Schlüssel Petri und das Banner Roms zu senden. Kurze Zeit darauf hat er schon allen Grund, die Huld Karls des Großen zu erflehen. Denn in der Hut des kirchlichen Schutzherrn fühlt er sich sicherer und geborgener als in Rom, wo eine Partei seinen Sturz betreibt. Am Lorenztage 799 wird Leo mitten aus feierlicher Prozession vom Pferde gerissen. Die Legende erzählt von seiner Blendung und Verstümmelung. Erst ein Wunder soll — gleichsam als Gottesurteil — seine Unschuld erwiesen und ihn geheilt haben.

In Wahrheit haben die Vorwürfe der Römer ebensoviel Recht wie diese Legende Unrecht. Selbst in geistlichen Kreisen aus der Umgebung Alkuins ist man sich über die Habsucht und den Leichtsinn des Papstes völlig im klaren. Als Leo nach Sachsen reist, um sich vor Karl zu rechtfertigen, verbürgt sich der König für ihn, fordert aber eine Synode in Rom, die über Schuld und Unschuld des Papstes befinden soll. Zwei Tage vor der ungeahnten Kaiserkrönung eröffnet Karl die Versammlung der Geistlichen und Großen. Das Unglück will, daß die Ankläger des Papstes ihre Vorwürfe nicht belegen können. Karl verurteilt sie wegen bösen Leumunds. Von der Makellosigkeit Leos ist er jedoch nicht überzeugt.

Er fordert ihn nun auf, den Reinigungseid zu leisten, vor dem Evangelium und vor Gott seine Unschuld zu beschwören. Aus freiem Willen bekennt Leo — wie es in der Formel heißt — vor Gott, der die Gewissen kennt und vor dem heiligen Petrus die Haltlosigkeit der gegen ihn gerichteten Klagen: „Dies tue ich nicht, als ob es die Kirchengesetze verlangten, noch will ich damit für meine Nachfolger einen Präzedenzfall schaffen." Mit diesem Vorbehalt für die Zukunft endigt das unwürdige Vorspiel der Kaiserkrönung für den Papst, während sich die Größe und justitia Karls, die Unmittelbarkeit seines Amtes als Kaiser Christi vor aller Welt würdig erhöht.

Zwei Tage darauf erfolgt die Krönung Karls zum Augustus, zum Kaiser der Römer. Das Volk jubelt ihm Sieg und Leben zu. Der Papst huldigt kniefällig dem erwählten Herrscher. Karl der Große hat später bezeugt und Einhard überliefert es, daß der Kaiser die Messe versäumt hätte, wenn er sich über die Absichten des Papstes im klaren gewesen wäre. Eine eigentümliche Witterung für die Verschlagenheit dieses

Vorgangs muß ihn also betroffen und besorgt gemacht haben. Jedenfalls hat er bei der Wahl seines Sohnes Ludwig zum Nachfolger in der Kaiserwürde auf die Formalität der römischen Krönung durch den Papst verzichtet. Nicht ohne Grund hat der Kaiser darauf bestanden, daß sich Ludwig in Aachen selbst die Krone aufs Haupt setzt. Wie muß das Ereignis vom Jahre 800 in ihm nachgewirkt haben, dieser plötzliche Umschlag der Verhältnisse, diese Konjunktur des Augenblicks, die der Papst, eben noch Angeklagter, zu seinen Gunsten wendet!

Die Frucht dieses Augenblickes ist dem Papsttum in den Schoß gefallen. Weder ist der Gedanke in seinem Umkreise gereift, noch hat er in seiner Macht gelegen. Eher ist es die geistliche Tafelrunde am Hof Karls des Großen gewesen, die davon träumte, das Imperium zu verjüngen. In dieser Runde nennt sich Karl David, Angilbert Homer und Alkuin Flaccus. Der höfische Humanismus dieses Kreises verschmilzt also die Überlieferung der biblischen Welt mit der verwaisten Idee des römischen Kaisertums.

Hinzu kommt der Austrag mit Byzanz. Karl der Große nutzt die politische Situation seit dem Bildersturm geschickt für sich aus. Byzanz hat nach der Auffassung der Zeitgenossen in dem Augenblick Würde und Erbe des Kaisertums verscherzt, als dort Irene — ihren eigenen Sohn blendend, ihre Macht verschwendend, im Charakter ebenso orthodox wie lasterhaft — die Krone an sich reißt. Schon im Jahre 799 sind Verhandlungen mit Rom geführt worden, auf Grund der alten Überlieferung, daß die res publica Würde und Amt des Kaisers verleihen kann.

Döllinger hat daher mit Recht das private Vorgehen des Papstes in einer Stunde unentschiedener Gelegenheiten als ein Attentat auf Karl bezeichnet. Sicher ist, daß die Verwicklung, die hierdurch entsteht, den Kaiser in einem gewissen Sinne ratlos gemacht hat. Nur so erklärt sich der Antrag Karls an Irene, die beiden Gewalten des oströmischen und weströmischen Kaisertums durch die Ehe zu binden. Aber die Ereignisse übereilen sich. Alles was Karl in seinem Plane wohl vorbereitet hat, wird durch den Eingriff des Papstes überstürzt.

Im Bewußtsein der damaligen Welt kämpfen drei politische Mächte um ihre Geltung: Ostrom, das Reich des Islams und das Reich der Franken. Der Islam gilt als die große heidnische Gefahr des Abendlandes. Trotzdem empfindet man die Größe seines Seelentums und die Kraft seiner Macht. Karls Araberzug heuchelt ja nur den Schutz des Christentums. Denn in Wirklichkeit haben sich die Mohammedaner in Spanien toleranter erwiesen als die Christen. Außerdem hat Karl sich nicht gescheut, Navarra, die christliche Provinz mit Krieg zu überziehen. Er will seine Weltherrschaft bis an die Grenzen Spaniens ausdehnen. Das Christentum ist nur die Maske seiner Macht.

Was man dagegen richtig empfindet, ist die Tatsache, daß Rom mit seinem Dogma allein niemals imstande ist, das Kreuz zu verteidigen, sondern nur ein Kaiser, der an

Ebenbürtigkeit, Macht und Welthorizont dem Kalifen gleicht. Ostrom fällt dabei aus dem Spiel, weil es in die Schatten seiner Entartung versinkt. Es erwacht die Sehnsucht nach einem germanischen Weltreich des katholischen Abendlandes, die seit den Zeiten Theoderichs nie getilgt, sondern immer nur verborgen geblieben ist.

Karl der Große sieht sich in dieser Lage durch den Schritt des Papstes zu einem voreiligen Vollzug seiner Ideen genötigt. Ihm ist die Wende der Dinge zu vorschnell gekommen. Klarer als der Papst, verantwortlicher, besorgter und — christlicher als der Stellvertreter Christi hat er das Schisma geahnt, das aus diesem Vorgang fließen muß. In der Anschauung germanischer Redlichkeit, im Begriff der Treue und des Gehorsams erzogen, hat er noch wie Theoderich an einen friedlichen Ausgang geglaubt, an eine Einigung in der gemeinsamen Idee des Christentums, an eine geteilte Verantwortung zwischen Ost und West. Als er sich jedoch mit der Entscheidung abfinden muß und nach einem schönen Wort Wolframs von den Steinen in den Zaum der Notwendigkeit beißt, bleibt ihm eine einzige Ausflucht, die trotz aller Schlacken seiner Natur für seine unmittelbare Gottesverantwortung spricht: er nennt sich zwar gekrönter Kaiser, jedoch mit dem wohlbedachten Zusatz „durch göttliche Vorsehung“.

Durch diese höhere Berufung auf Gott entwindet der Kaiser seine Würde dem Trick des Papstes. Dieser Kaiser, der der Kirche Zucht und Haltung, den Bischöfen Pflicht und Amt, den Klöstern Sitte und Regel diktiert, der es als Teil seiner kaiserlichen Gerichtsbarkeit betrachtet, selbst den Papst vor sich zu fordern, der zwischen germanischer und lateinischer Bildung eine Versöhnung sucht, der alles unter den neuen Horizont der abendländischen Idee beugt, die er zum ersten Male im Riesenformat seines europäischen Reiches erfaßt, der keine Gewaltsamkeit scheut, um der Kräfte von Stamm und Blut Herr zu werden, der die katholische Idee wie kein Zweiter verteidigt und trotzdem bis an das Ende seines Lebens Rom mißtraut, der in der Sage mehr zu einem heiligen Kaiser Germaniens als zu einem Heiligen Roms geworden ist, der auch weit hinaus ist über die falsche Demut des Sündenbegriffs, wie sein Schreiben an Leo bezeugt, der in allen geistigen Dingen seine politische Macht fördert und sich nirgends das Recht seiner Freiheit, seiner ungezügelten Natur verkümmern läßt — dieser Kaiser hat doch als innersten Rest, als heimlichen Bestand seines Wesens das Gefühl göttlicher Bestätigung unabhängig vom Papste. Sein Gottesgnadentum ist kein billiger Titel, sondern eine heimliche Anforderung, eine wirkliche Gewissensprobe, eine seelische Entscheidung, die ihm nicht leicht fällt, weil er auf der Grenze zwischen romanischem und germanischem Geist steht. Denn sonst hätte er den Schritt des Papstes begrüßt. So aber hat ihn dieses Attentat bekümmert.

Unter der starren und rücksichtslosen, unter der persönlichen Majestät seines Amtes blüht in aller Verborgenheit ein Gefühl der Gnade. Ein Kaiser wie Otto der Große

oder wie Heinrich der Heilige zeigt größere Milde, größeres Verzeihen, mehr Güte und Herzlichkeit des Lebens. Karl der Große hat dafür den Vorzug des ersten und strengen Schöpfers aller Dinge in seinem Reich, das er aus dem Nichts zur Gestalt, aus der Sehnsucht zur Wirklichkeit, aus der Ahnung zur Erfüllung bringt.

Man mag daher über Schuld und Irrtum, über Gewalt und Untat dieses Kaisers, dieses „Sachsenschlächters" streiten — wie es heute in einem leichtfertigen und billigen Anachronismus der Zeiten allzu gern geschieht — das muß man doch schließlich einsehen, daß sich nur durch Notwendigkeit die Dinge fügen und daß es keine Ausflucht vor dem Schicksal gibt. Es ist kein Zweifel: dieses Schicksal hat Karl den Großen in der entscheidenden Stunde der Kaiserkrönung übermannt. Aber das deutsche Kaisertum, zu dessen Legende Karl der Große gleich Barbarossa geworden ist, hat aus diesem Schicksal die größten Möglichkeiten geschöpft, die — wie immer in der Geschichte — die einzelne Persönlichkeit weit überragen und im wahrsten Sinne des Wortes Geschichte machen.

Bei der Größe eines geschichtlichen Charakters bleiben immer einige Bezirke dunkel und undeutbar. Die tiefsten Absichten der Vorsehung bleiben im Schatten. Persönlichkeiten von geringerem Maße der Entschließung machen uns ihre Entscheidungen und Beweggründe verhältnismäßig leicht und durchsichtig. Je weiträumiger dagegen eine historische Gestalt ist, je verwickelter ihre Beziehungen, um so abgründiger sind die Tiefen und Kräfte, die in ihr zusammentreffen. Es gibt da Stellen, die jedes psychologischen Verstehens spotten. So auch bei Karl dem Großen, bei dem sich keineswegs alle Charakterzüge zu einem klaren Bilde fügen wollen.

Ja, man kann die Frage stellen, ob sich der Kaiser in entscheidenden Stunden nicht selbst rätselhaft gewesen ist. Vor unserm Auge steht keine einheitliche Persönlichkeit, keine ganz geschlossene Figur. Sind wir deshalb berechtigt, von einem Mangel an Charakter zu sprechen? Oder ist es nicht vielmehr so, daß eine Gestalt wie dieser Kaiser, den Legende und Mythos verherrlichen und dessen fortzeugende Wirkung sich in Kaiser Friedrich I. erneuert und verjüngt, jenseits aller psychologischen Berechnung steht und sich in Unwägbarkeiten verliert, die sie selbst nicht zu begreifen vermag? Gerade an diesen unauflösbaren und heimlichen Teil im Wesen Karls des Großen hat sich die Sage geknüpft. Denn die Sage nimmt immer das Unerklärliche, das Unerforschliche, das Hintergründige einer großen Gestalt in sich auf. Kleine Gestalten berücksichtigt sie nie.

Aus diesem Grunde muß man auf jede einseitige Deutung Karls des Großen verzichten. Der Kaiser ist ebensowenig ein Kirchenheiliger wie ein „Schlächter". Er ist weder ein Dienstmann Roms noch ein germanischer Stammesfürst wie etwa Armin. Zum ersten Male in des Wortes voller Bedeutung ist er der Kaiser des Reichs. Ohne ihn sind die Ottonen und die Hohenstaufen nicht möglich. Die Größe und Gewalt

seiner Idee ruht in ihm selbst. Er ist der Herr seines eigenen Willens. Was unerforschlich an ihm ist, beruht in der Neuartigkeit der deutschen Kaiseridee, die hier aus dem Dunkel des Traums an das Licht der Wirklichkeit tritt. Karls Nachfolger haben es leichter. Sie erben die Würde des Kaisertums, sie haben schon den angeborenen Begriff seiner Größe. Darum können sie auch mehr Milde walten lassen. Ihre Züge sind freundlicher und großherziger als die der starren karolingischen Majestät, die das Neue erobert, zwingt und formt.

Schon in dem Kriege gegen die Araber erscheint Karl der Große keineswegs im Lichte des Missionars mit Kreuz und Schwert. Wir haben gesehen, daß sich seine Feindseligkeit auch auf eine christliche Provinz erstreckt. Offenbar interessiert ihn an dem ganzen Kriegszug über die Pyrenäen nur die politische Entscheidung an der Grenze seiner Macht. Schließlich sind es nicht Christen gewesen, die ihn zum Schutze ihres Glaubens ins Land gerufen haben, sondern arabische Gesandte, die ihm den Treueid unter der Bedingung leisten, daß er ihre eigenen, inneren dynastischen Kämpfe schlichtet. So groß ist die Bedeutung des Kaisers im Abendlande, so stark wirkt das Amt seiner justitia. Das christliche Motiv fällt also ganz aus dem Spiel.

Ob es sich mit dem Motiv zu den Sachsenkriegen nicht ähnlich verhält? Auffallend sind doch die näheren Umstände. Die Sachsen kennen noch immer nicht die Einrichtung und Größe des absoluten Königtums. Nur in Kriegsnot wählen sie sich führende Herzöge. Im Frieden zerfallen sie dann wiederum in unabhängige Gaue und Fürstentümer. Sie sind mehr auf Gliederung als auf Einheit bedacht.

Die fränkische Verfassung ist ein entschiedener Gegensatz zu diesem Teilwesen der politischen Kräfte. Schon durch die Bürokratie der Hausmeier ist eine Zentralisation der fränkischen Verfassung vorbereitet worden. Durch das Königtum der Karolinger erhebt sich diese Wirtschaftseinheit zur Rechtseinheit. Und da schließlich jede Idee zu ihrer inneren logischen Vollendung treibt, fällt dem Königtum die Krone des Kaisertums zu. Fränkische Macht vertritt nun die Idee des Abendlandes und damit die unbedingte Form der Einheit. Naturgemäß ist bei dieser abstrakten Steigerung der Idee ihre zunehmende Entfremdung von Blut und Boden. Jede Idee treibt auf diesen inneren Widerspruch zu. Aus dem Element des Volkstums erwächst der Widerstand, der Aufruhr und die Empörung gegen das Gesetz der Idee. Die Notwendigkeit dieses Widerspruchs wirkt bis in die Zeiten Heinrichs des Löwen nach.

Von diesem Standpunkte aus muß man die Entwicklung des deutschen Kaisertums betrachten. Blut und Idee — jedes für sich — haben ihre eigene Folgerichtigkeit. Ihre unversöhnliche Spannung. Das Kaisertum steht in der Mitte. Es hat seine Herkunft im germanischen Blute und strebt trotzdem zur Vollendung der Idee. Daher trifft das Kaisertum mit voller Wucht die geschichtliche Tragik, die Fügung des Schicksals. Karl der Große hat diese geschichtliche Spannung zum ersten Male erfahren. Und er hat darum gewußt. Es wird uns überliefert, daß er sich mit Vorliebe

aus Augustins „de civitate dei“ hat vorlesen lassen. Der Gegensatz zwischen himmlischer und irdischer Geschichte muß ihm in seiner eigenen Stellung wie eine Offenbarung und Bestätigung erschienen sein.

Daher ist der kirchenübliche Gegensatz von Heidentum und Christentum als Motiv der Sachsenzüge kurzsichtig. Sicherlich hat Karl die Mittel des Kreuzes benutzt. Er hat sie sich dienstbar gemacht. Aber er hat sich ihnen nicht unterworfen. Die Gegenüberstellung der beiden Schreiben Karls und Alkuins zeigt deutlich genug die Verschiedenheit des Weltgefühls. Fränkische und römische Anschauung, kriegerisches und klerikales Empfinden trennen sich in diesem Punkte.

Wolfram von den Steinen zitiert als Muster fränkischer Frömmigkeit zwei Stellen aus karolingischen Kriegsgebeten, die uns zeigen, wie unabhängig, wie gesund und klar das unversehrte Empfinden der Heilandslehre im unvergifteten Mannestum Germaniens gewesen ist. In dem einen Gebet heißt es: „Gott allmächtiger, der du Himmel und Erde gewirkt hast und den Menschen so manches Gut gegeben hast, gib mir in deiner Gnade rechten Glauben und guten Willen, Weisheit und Spähe und Kraft, Teufeln zu widerstehen und Arg zu meiden und deinen Willen zu wirken.“ In dem andern: „Truchtin (das ist Herr) Gott, du mir hilf, du gib mir Wissen und guten Glauben, deine Minne und rechten Willen, Heil und Gesundheit und deine gute Huld.“ Im Wessobrunner Gebet wird der biblische Schöpfungsbericht des rächenden Gottes zu einem Lobgesang für das märchenhafte Meer des Weltalls, über dem der männlich-milde Gott mit seinen seligen Geistern thront. Die Nachfolge Christi in der Auffassung des „Heliand“ ist bekannt. Dieses Christentum scheut das Wort Sünde, es ist unangesteckt vom Paulinismus.

So sehr sich Karl der Große im höfischen Humanismus seiner Tafelrunde bewegt, er sammelt dennoch die deutschen Lieder der Heldenzeit, er nennt die Monate mit ihren deutschen Namen, er bemüht sich um eine deutsche Grammatik, er belebt das germanische Naturgefühl, das gern im Laufe der Jahreszeiten dichtet und träumt. Er hat nicht Schuld an der verhängnisvollen Frömmelei, die später seinen Sohn Ludwig betört und alles zunichte macht, was an germanischer Überlieferung im Kaisertum Karls blüht.

Aus allen diesen Gründen erscheint der Sachsenkrieg, der Karl fast drei Jahrzehnte unablässig beschäftigt, um auch dann noch nicht an heimlicher Spannung einzubüßen, keineswegs als römischer Kreuzzug im Auftrag der katholischen Mission. Nicht geistliche, sondern politische, im Sinne Karls königliche Gründe führen zu dem furchtbaren Bluttage von Verden. 4500 der sächsischen Edlen fallen an der Aller unter das Schwert des Eroberers. Eine unbegreifliche Tat, die beweist, wie starr die Majestät des Königs, wie unbeugsam seine Strenge, wie furchtbar sein Jähzorn gewesen ist. Auch dann, wenn man bedenkt, daß Karl auf mehreren Sachsenzügen zuvor Gnade vor Recht und Milde vor Strafe hat ergehen lassen, um erst im

Jahre 782 das Blutgericht zu vollstrecken, bleibt die Tat als solche unentschuldbar.

Man kann sagen, daß die Untat Karls die Sachsen erst recht in ihrem Stolze verhärtet hat. Das Blut von Verden düngt den Acker ihrer Heimat und die Furchen ihres Landes. Karl bleibt ohnmächtig, weil jede Grausamkeit immer nur das Opfer heroisiert, niemals dem Täter fruchtet. Immer haben die Märtyrer gesiegt, gleichgültig ob in der Arena von Rom oder auf dem Felde der Heimat.

Wir dürfen uns aber nicht von einem falschen Mitleid verleiten lassen, das sicherlich auch nicht in der Natur der Sachsen gelegen hat. Viel schlimmer nämlich erscheint die Untat Karls auf seinem Sachsenzug im Jahre 795. Da spricht die Chronik nicht nur von der Verwüstung des Landes, sondern von einer Deportation des dritten Teils der männlichen Bevölkerung. Was diese Art der „Kolonisation" bedeutet, begreift man erst dann in voller Tiefe, wenn man an das eingewurzelte Naturgefühl der Sachsen, wenn man an die bodenständige Art ihrer Freiheit, an den Ehrgeiz und Stolz ihrer Heimatliebe denkt. Das Opfer auf eigenem Boden haben sie niemals gescheut. Aber die Entfremdung, die Entwurzelung, die Entpflanzung hat sie gebrochen.

Etwas versöhnt jedoch mit dem Schicksal der Sachsenkriege, mit der Härte und Willkür des Kaisers, mit seiner maßlosen Gewalttätigkeit —: das ist die Ehrfurcht und Liebe, die die Sachsen ihrem Zuchtmeister selbst erweisen, nachdem die Wunden eines dreißigjährigen Kampfes vernarbt sind. Die Furcht und Schrecken gebietende Gestalt Karls bekommt im Alter immer mehr die Züge vertraulicher und väterlicher Wärme. Was der Kaiser vor seinem geistigen Blickfelde als abendländischen Raum, als katholisches Europa erfaßt, was er in festen Grenzen mit sicheren und sturmbewehrten Marken absteckt, erscheint den Sachsen zuerst als empörende Neuerung eines eroberungssüchtigen Christentums, dann jedoch als organische Notwendigkeit eines Kaisertums, in das sie selbst hineinwachsen. Wie sehr sie später die Idee Karls in ihrem eigenen deutschen Bereiche ernst nehmen, wie sehr sie ihre Leidenschaft für religiöse Unabhängigkeit und Selbständigkeit mit der Zucht des politischen Willens paaren, das beweist am besten die Ottonenzeit, die Nachfolge des karolingischen Kaisertums durch die Sachsenherrscher.

Das Riesenreich, das Karl von der spanischen Mark bis an die slawischen Grenzketten, von der Friesenküste bis Dalmatien baut, hat eine innere Federung, eine Gleichgewichtsverteilung der Kräfte, eine fruchtbare Spannung ohnegleichen. Freilich, das schöpferische Zentrum ist der Kaiser selbst. Er hat die Umsicht, die Schärfe und die Klarheit, die allein imstande sind, den ungeheuren Raum zu überblicken. Schöpfer seines Reichs, Baumeister Europas ist er auch der beste und beständigste Verwalter. Aus der rastlosen Kenntnis der Dinge besitzt er die Erfahrung, die be-

sonnene Strenge und den scharfen Verstand, um die Größe und Leidenschaft seines Traums zu begrenzen, um ihn mit der Wirklichkeit zu messen und dafür zu sorgen, daß er sich nicht in Verschwommenheit auflöst.

Das Kennzeichen dieses großen Kaisertums ist die wundervolle Gliederung und kraftvolle Verspannung im organischen Gerüst des Reiches. Karl hat den Widerstand an den Grenzen mit einer Zähigkeit, mit einer immerwährenden Kriegsbereitschaft Jahr um Jahr gebrochen, nicht weil er starrsinnig gewesen ist, sondern weil er mit einem außerordentlichen Feingefühl und einer selten klaren Vorschau die innere organische Leibhaftigkeit seines Imperiums zu Ende führen will. Wo die Grenzen über das Organische hinausdrängen, gebietet er sich selbst Einhalt. Nirgends in seinem ganzen Leben hat er sich in nutzlose und phantastische Abenteuer verstrickt. Er füllt den Kreis des germanischen Europa aus, aber er schafft zugleich scharfe Konturen und feste Säume.

Das ist der Grund, warum sich die Sachsen, die Karl am leidenschaftlichsten bekämpft, um die er aber auch im tiefsten Grunde seines Wesens am meisten wirbt, als treueste Stützen des Kaisertums bewähren, nachdem sie einmal den Sinn der Notwendigkeit begriffen haben. So zäh und widerspenstig sie vorher gewesen sind, so mannhaft und fest, so planvoll und sicher, so widerstandsfähig und kraftvoll sind sie als Erben der deutschen Kaiseridee. Sie sind es, die Karls Unabhängigkeit von Rom aufrechterhalten, seitdem an dieser gefährlichsten Grenze das Kaisertum des neunten Jahrhunderts versagt hat, sie sind es, die das Reich im Osten halten, ausbauen und verstärken. Durch Karls grausamen, aber weitsichtigen und folgerichtigen Zwang werden sie aus ihrer ungezähmten Richtungslosigkeit zu den rüstigsten und ausdauerndsten Vorposten des Reichs in der Richtung auf den bis heute entscheidenden und geschichtlich wichtigen Raum des Ostens.

Dieselbe Gespanntheit beweist Karl in der Abgrenzung der ständischen Mächte. Hier befolgt er die Politik seines Vaters, der die Großen zu seinen Vasallen gemacht hat, um sie an die Ordnung zu binden. Die Schenkungen, die den Adel Pippin gefügig machen, stammen aus dem Kirchengut, über das der König verfügt, gelten aber nur als befristete Lehen auf Lebenszeit. Daran hält Karl unbedingt fest.

Durch die kaiserliche Würde erfährt — wie alles — auch das klug gestufte System seine ideale Krönung, es bekommt durch sie strengeren Ernst und größere Treue. Indem Karl die Großen in ihren Rechten bestätigt, sie nirgends gewaltsam verkürzt und mindert, macht er ihnen Verantwortung zur Pflicht. Zugleich faßt er die Gefolgschaften, die Vasallenheere zum Reichsheer zusammen, auch hier die Mannigfaltigkeit in der Einheit zum Sinn des Ganzen erhebend. Nicht minder besorgt ist Karl um den Stand der Freien. Ihm vor allen Dingen widmet er seine gesetzgeberischen Reformen. Er straft jegliche Unterdrückung der Freien, er mildert die Heer-

folge verarmter Besitzer, er vereinfacht die Rechtsprechung, um zu gleicher Zeit die alte Gemeindefreiheit und Thinggemeinschaft der Germanen zu erneuern. Das Schöffengericht geht auf seine Verfügungen zurück.

Man wird aber gut daran tun, keinen Stand in der Ordnung des Reichs als den bevorzugten zu betrachten. Wenn Karl, wie Giesebrecht in seiner Geschichte der deutschen Kaiserzeit sagt, die örtlichen Gerichtsbezirke mit gesetzlichen Befugnissen betraut, ja sogar kaiserliche Gesetze von den Gemeinden genehmigen läßt, um das Ganze durch eine größere Lebendigkeit der lokalen Kräfte zu durchpulsen, so ist das keinerlei Sonderrecht, sondern dient dem harmonischen Ausgleich, der organischen Gliederung, der plastischen Form des germanischen Staatswesens. Weil alle Teile zur Gestalt drängen und ein Leibwesen bilden — nirgends einseitig, überall vielfältig, nie kompliziert, stets gerecht und ohne Erstarrung — ist der Kaiser selbst das sichtbare Symbol der gestalteten Einheit und Fügung im Reich.

Dieser Staatsbau strebt nicht von oben nach unten, nicht in der Richtung auf eine Verteilung der Rechte, sondern von unten nach oben in einer sich selbst krönenden Bindung geteilter Pflichten und gemeinsamer Verantwortung. Darin liegt der germanische Charakter dieses abendländischen Staats.

Im Kaiser fließt schließlich alles zum Gottesgnadentum, zum Mittleramt der christlichen Majestät zusammen. Wenn zur Zeit Karls nirgends von den Rechten des niederen Volkes gesprochen wird, so bedeutet das keinerlei Entrechtung. Im Gegenteil! Die Gerechtigkeit muß die größte sein, die strengste und mildeste zugleich, die unmittelbar aus göttlicher Würde fließt, die ihre sichtbare Gestalt und Offenbarung im Kaiser findet. Hier verbinden sich germanische und christliche Weltanschauung. Das Papsttum aber spielt in diesem Zusammenhange die geringste Rolle, es sei denn, daß es den Kaiser durch seine Gebete unterstützt.

Der Mangel des ganzen Systems liegt naturgemäß in der persönlichen Größe Karls. Denn die Natur verschenkt ihre Gnaden niemals an Dynastien. Sie bevorzugt immer nur die Einzelnen. Darin liegt die unausweichliche Tragik der deutschen Geschichte, die sich immer wieder vergeudet und uns immer wieder vor die Frage stellt, ob denn alles umsonst gewesen ist.

Karl der Große hat diese Tragik noch zu seinen Lebzeiten erfahren müssen. Er selbst hat sein Reich in dem Testament vom Jahre 806 unter seine drei Söhne teilen wollen. Noch über seinen Tod hinaus will der Kaiser bewirken, daß die von ihm erstrebten Verspannungen das Reich binden und das Zusammengefügte erhalten. Damit keine Disharmonie und Uneinigkeit entsteht, verbietet er den Brüdern Belehnung und Landerwerb außerhalb des eigenen Reiches. Denn das entspricht seiner organischen Auffassung. Aber die Ereignisse hindern die praktische Durchführung dieser notwendigen Teilung. Karl und Pippin, die ältesten Söhne aus der

Ehe des Kaisers mit Hildegard, sterben 810 und 811. Ludwig, der einzige, der den Vater überlebt und noch nach seinem Willen im Aachener Münster die Kaiserkrone nimmt, ist im Vergleich zu dem kühnen, tapferen und unabhängigen Pippin und im Vergleich zum Lieblingssohn des Kaisers, Karl, der verhängnisvollste Erbe geworden. Sein Beiname „der Fromme" zeugt von der entscheidenden Wende, die die Dinge nehmen. Die von starken Herrschern wie Pippin und Karl gezügelte Geistlichkeit erlangt bevorzugten Einfluß auf Recht und Macht. Die Mission des Bonifazius tut ihre Wirkung. Die römische Bindung erstarkt in dem Maße, in dem das Kaisertum erschlafft.

Was den Nachfolgern im karolingischen Geschlecht fehlt, ist die Schicksalsfähigkeit zum Guten und zum Bösen, die Karl der Große nie gescheut hat und der er nie ausgewichen ist. Darin besteht sein politisches Genie, darin der unausschöpfliche Mythos, der sich mit seiner Gestalt verknüpft. Späteren Zeiten erscheint der Kaiser als Heiliger und als Teufel. Die Mönchslegenden erzählen alsbald von dem verschwenderischen und leichtsinnigen Lebenswandel des Kaisers, den er im Fegefeuer büßen muß. Der Stimmungswandel wird deutlich. Des eigenen Sohnes Frömmelei fördert die Verdrießlichkeit des klerikalen Denkens, das jetzt zur Oberherrschaft gelangt und das Zeitalter verdüstert. Die karolingische Renaissance, von der man mit Recht spricht, versinkt, um sich erst wieder in den Sachsenkaisern zu verjüngen.

Was man Karl jetzt vorwirft, ist die Zügellosigkeit seiner Natur, die Wandelbarkeit seiner Neigungen, die Abenteuer seines Herzens. Aber aus seiner Zeit selbst spricht zu uns eine Heiterkeit und ein Freimut, eine Wohlgeratenheit und eine Gesundheit des Sinnenlebens, das ohne den Sündenbegriff auszukommen vermag, ja gerade aus diesem Grunde in einer natürlichen Scham blüht und das, was auch nur den Schimmer des Verbotenen haben könnte, durch die Legende, durch eine frühe Minne und Ritterlichkeit verklärt.

Karl der Große hat besonders mit seinen Töchtern aus der Ehe mit Hildegard — Rotrud und Berta — seine väterlichen Erziehersorgen gehabt. Einhard meint, daß er sie zu sehr geliebt habe, um sie zu verehelichen. Die Folge aber ist nur eine um so größere Anzahl von nächtlichen Freiern, denen der schlaflose Kaiser auflauert. Die Legende macht den guten Einhard selbst zum heimlichen Liebhaber, den des Kaisers Tochter aus ihrer Kammer trägt, damit nicht am Morgen der kriminalistische Spürsinn des Vaters die verräterischen Spuren im Schnee finde. In Wirklichkeit handelt es sich nicht um Einhard, sondern um Angilbert, den liebsten Vertrauten Karls im Kreise der Tafelrunde. Der Kaiser verhängt zur Strafe das Joch der Ehe. Und die Kirche erhebt den Freund des Kaisers, seinen Gesandten beim Papst, das „homerische Kind" unter ihre Heiligen, darin also liebenswürdiger und freimütiger als die Mönche Ludwigs des Frommen.

Auch die außerehelichen Bedürfnisse des fünfmal verheirateten Kaisers hat die

Zeit milder beurteilt. Niemand hält sich damit auf. Man ergötzt sich viel lieber an den Familien- und Jagdszenen, an den schönen Künsten des Hoflebens, an den prächtigen Gelagen und heiteren Festen des Alltags, die dem Kaiser in den Sorgen der Kriegszeiten vergönnt gewesen sind. Die Legende hat in ihm mehr Milde als Dunkel, mehr Versöhnung als Buße, mehr Lohn als Strafe gefunden, sie hat sich an seinen Sinn für Gerechtigkeit gehalten und manches Rätsel, manche Tragik der Gestalt durch Wärme, Verehrung und Poesie erhellt. Zum ersten Male zeigt sich bei Karl etwas von der katholischen Fröhlichkeit und Heiterkeit, von der Beglückung eines freimütigen Lebens, von der Gnade Gottes, die ohne Falsch, ohne Sünde und Buße ist.

Auch den Bau des Aachener Münsters, Karls Lieblingsschöpfung, verklärt eine sinnvolle Legende, die von der gerechten Milde des Kaisers zeugt und uns mit seiner starren, strengen und kriegerischen Majestät versöhnt. Vor seinem Hofquartier soll er einst einen Glockenstrang errichtet haben, damit jeder Bittsteller vor seinem Thron zu seinem Rechte komme. Eines Tages jedoch erklingt die Glocke, ohne daß sich ein Mensch zeigt. Nach dem Grunde forschend, findet man eine Schlange, die den Klöppel in Bewegung gesetzt hat. Der Kaiser, selbst die Kreatur mit seiner Gerechtigkeit beachtend, folgt dem Weg der Schlange und vertilgt ihren Widersacher, die Kröte. Als Dank schenkt ihm die Schlange einen magischen Edelstein, einen geschliffenen Talisman, der die Kraft hat, seinen Besitzer der kaiserlichen Gnade zu empfehlen. Karl schenkt diesen Stein seiner Gattin. Auf unrechtmäßige Weise kommt er jedoch später in die Hand eines Betrügers, der ihn schließlich in die heiße Quelle von Aachen wirft. An dieser Stelle erbaut Karl nach der Sage sein Münster.

Im Aachener Kaiserdom ist, wenn Denkmäler überhaupt einen sprechenden Sinn haben, die weltliche Majestät Christi von Karl dem Großen gekrönt worden. Der Baugedanke mit der zentralen Kuppel stammt aus Byzanz. Aber Karl verwandelt ihn in die deutsche Gestalt. Er gibt zum ersten Male der byzantinischen Form germanischen Inhalt, er leitet die Epoche des kaiserlichen Stils für Speyer, Worms und Mainz ein.

Die Kuppel ist die Wölbung über der Einheit des Reichs, in deren Mitte der Kaiserstuhl des unmittelbaren Gottesgnadentums steht. Ein Symbol dieser kaiserlichen Allgewalt wirkt noch bis auf die Zeiten des Welfenschatzes mit seinem gekuppelten Hauptreliquiar nach.

Als Karl der Große im Jahre 1164 auf Betreiben Barbarossas heilig gesprochen wird und Friedrich II. im Jahre 1215 die Gebeine des Kaisers in einem Schrein aus Silber und Gold verschließt, zeigt sich noch einmal in symbolischer Handlung das Kaisertum Christi in seiner selbständigen weltlichen Herrschaft. Die Idee Karls des

Großen verblaßt erst nach dem romanischen Zeitalter am Eingang zur Pforte des dunklen Mittelalters, an der nicht mehr der priesterliche König steht, sondern der gotische Priester und fanatische Mystiker.

2. Otto der Große

Goethe hat in seinen Gesprächen mit Eckermann einmal das fortschreitende Wesen großer Zeiten dahin gekennzeichnet, daß sie aus dem Inneren in die Welt hinaus strömen und eine objektive Richtung einschlagen, während die rückschreitenden Zeiten, die in der Auflösung begriffenen Rückwege der Geschichte subjektiver Art sind, also die umgekehrte Richtung von der äußeren Beherrschung und Formung der Dinge in die Welt des Inneren einschlagen. Man kann die außerordentliche Tragweite des Goetheschen Gedankens auch so formulieren: alle mächtigen Epochen sind politischer Natur. Sie bewältigen das Maß des irdischen Geschicks durch einen geborenen Sinn für Wirklichkeit. Alle ohnmächtigen und schwächlichen Epochen dagegen flüchten sich aus der Welt der politischen Wirklichkeit in die mystische Welt der privaten Stimmung.

So gesehen ist der Weg von Heinrich zu Otto ein notwendiger Schritt, der Weg vom Königtum zum Kaisertum höchste politische Wirklichkeit, Vollzug einer großen und zwingenden Idee. Die Erneuerung des Kaisertums durch Otto den Großen bedeutet nichts Geringeres als die dem germanischen Geiste angemessene Form der christlichen Monarchie — abgesehen vom Papst in Rom.

Der Zerfall des karolingischen Reiches bringt auch die Auflösung des deutschen Verbandes. Als Heinrich I. im Jahre 919 von Franken und Sachsen zum deutschen König erwählt wird, muß er ganz von vorne anfangen.

Er gründet seine Macht zunächst nur auf sein sächsisches Haus, ohne sich der Bayern, der Lothringer und Schwaben sicher zu sein. Ein schrankenloser Partikularismus schwächt Wehr und Grenzen Deutschlands. Bis in die Mitte des neuen Jahrhunderts ist die Geschichte von den Einfällen und Raubzügen der Ungarn erfüllt.

Die politische Entwicklung wächst erst langsam vom Besonderen ins Allgemeine. Da es keine Reichsgewalt gibt, schließt Heinrich notgedrungen einen neunjährigen Waffenstillstand mit den Ungarn und fügt sich im tiefsten Stande der Ohnmacht schimpflichen Tributen. Aber er denkt um ein Jahrzehnt voraus:

Er bewehrt seine Burgen, er gibt dem Heere eine kavalleristische Front und eine sichere Etappe hinter den Mauern junger Stadtfesten. Während seine Politik nach Westen auf klugem Vorposten steht, sichert er Schritt für Schritt den Osten. Von Brennaburg über Meißen bis Prag zieht sich die deutliche Grenze des Aufmarsches und der Abwehr.

933 erfolgt der lange vorbereitete, entscheidende Sieg über die Ungarn. Damit

erlangt der von Heinrich klug gebahnte Reichsgedanke die äußerliche Bekräftigung, den Ruhm der Waffen, den Sieg des Schwertes, ohne den keine innere Einung von Dauer ist.

Das Reich, das Heinrich I. träumt, das er über der Eigenart der Stämme und über dem Eigenwillen der Herzöge wölbt, ist ohne das karolingische Jahrhundert nicht denkbar. Die Härte des Franken mildert sich im Sachsen, aber der kaiserliche Stil lebt nach wie vor im Trotz gegen jeden geistigen Vormund. Die Geistlichkeit hat es Heinrich nie verziehen, daß er die Krönung durch den mächtigen Mainzer Erzbischof, den Pontifex Maximus der Deutschen ablehnte. Gerade diese Handlung meldet indessen ein neues Zeitalter königlicher Selbstherrschaft an, das in Otto dem Großen seine kühnste Reife erfährt.

Aus der Unterlassung Heinrichs I. spricht höchstes Selbstvertrauen in die gottunmittelbare Würde seines Amtes, zugleich eine scheue Vorsicht gegenüber der priesterlichen Weihe. Die Sachsen spüren ganz genau, was es hiermit auf sich hat. Widukind nennt Otto den Großen nächst Gott Imperator über die Völker. Nicht auf das Öl der Salbung, sondern auf den Sieg über die Heiden gründet sich das Kaisertum Christi!

Heinrich hat das Gottesgnadentum seines erwählten Amtes mit einer Rechtlichkeit erlebt und mit einer Redlichkeit geübt, die den Namen Frömmigkeit wohl verdient. Es ist nicht die gebietende, eiserne Frömmigkeit, die Karl den Großen leitet, sondern es ist die lautere Frömmigkeit eines ernsten Mannes, der mehr überzeugen als erobern will. Dieser Ernst bestimmt Heinrich, die Gnade Gottes in seiner Person milde zu verwalten und überall zu erweisen.

Majestätischer Ehren hält sich Heinrich für unwürdig. Er glaubt an die Unantastbarkeit der Stammeshoheiten, die ja auch von Gottes Gnaden sind und Fürstentümer Christi. Er glaubt an eine organische Fügung des Reiches, an eine einträchtige Harmonie durch freiwillige Verbundenheit. Überall verwirklicht er das ihm vorschwebende Ideal durch friedliche Überwindung. Niemals hat ihn dieser glückhafte Wille zur Versöhnung enttäuscht. Im Gegenteil, seine Zeit spricht von dem Wunder und von dem unwahrscheinlichen Zauber seiner Persönlichkeit, der alles zum Guten ausschlägt.

Dreimal hören wir von friedlichen Verträgen, die Heinrich mit den Gegnern seiner Krone in Freundschaft schließt. Burkhard, Schwabens Herzog, fügt sich freiwillig in das Königtum des Sachsen und wird im vollen Stande seiner Stammeswürde belassen. Wie Heinrich nennt er sich von Gottes Gnaden. Ebenso fügt sich Arnulf von Bayern dem höheren Rechte Heinrichs. Als sich die beiden feindlichen Heere vor Regensburg gerüstet gegenüberstehen, bietet Heinrich dem bayrischen Herzog eine Unter-

redung an. Arnulf denkt nach der Sitte der Zeit zunächst an einen Zweikampf, der als Gottesurteil über Sieg und Recht entscheiden soll. Heinrich erscheint jedoch ohne Waffen und mahnt zum Frieden. Für ihn bedarf es dieses Gottesurteils nicht, so sehr ist er von dem Rechte seiner Wahl überzeugt, durch die Gott schon gesprochen hat. „Sein Wille ist es", entgegnet er Arnulf, „daß mich das Volk zum König erwählt hat. Hätte das Volk dich auf den Thron erhoben, niemand hätte dies lieber gesehen als ich. Weshalb willst du um deines Ehrgeizes willen das Blut so vieler Christen vergießen?"

So wenig uns vom Bilde Heinrichs I. überliefert ist, hier spüren wir seine gebietende Gestalt, die Vertrauenswürdigkeit, die er überall genießt, die überlegene Milde und Hoheit, die fähig ist, drohenden Krieg und natürliche Zwietracht in Frieden und Ordnung zu verwandeln. Heinrich überläßt auch hier dem Bayern die Selbstherrschaft, die geistliche Vollmacht über seine Bistümer, die volkstümliche Unmittelbarkeit des Gottesgnadentums.

Mit größeren Mühen, aber mit dem gleichen Erfolge schließt Heinrich im Jahre 921 einen Freundschaftsvertrag mit Karl, dem letzten der Karolinger, der sich bereit findet, die Hoheit des ostfränkischen Königtums zu bestätigen. Das traurige Ende Karls beschleunigt dann die Entscheidung in Lothringen, um das es dem deutschen König geht. Der unberechenbare, launische, schwankende und widerspenstige Giselbert von Lothringen wird im Jahre 925 endgültig bezwungen. Heinrich hat dem Spiel der Kräfte in Frankreich abwartend zugesehen. Im entscheidenden Augenblick bemächtigt er sich der Dinge. Trotz wiederholten Verrats beraubt er Giselbert jedoch nicht der Landeshoheit. Ja, er zieht ihn als Schwiegersohn näher an sein Haus.

So fesselt er nirgends durch Strenge und Starrsinn die eigentümlichen Lebensformen und selbständigen Kräfte des Volkstums. Er vertraut seinem Glück, er ist unerschrocken und versöhnlich zu gleicher Zeit, er ist entschlossen und gerüstet, beschränkt sich jedoch auf den Erfolg des Nächstliegenden, er ist Herr seines Willens, Meister der Vorsicht und der Überlegung, er ist der Träger einer Idee, von der er glaubt, daß sie sich unter allen Umständen auswirken muß. Und in der Tat einigt er das zerrissene Deutschland, vollendet den Bund der Stämme. Er bindet die Herzöge an einen höheren Gehorsam, an den Gehorsam gegen Gott, er legt ihnen eine freiwillige Verantwortung auf, die ihnen mit den Pflichten gegen das Königtum auch das Recht der Unmittelbarkeit gewährt. Das Reich Heinrichs entspricht also einem gesunden Föderalismus, es verzichtet auf Zentralisation, es entspricht dem germanischen Sinn für Freiheit, es beglückt die Völker Deutschlands durch das Maß der Eintracht. Dieses gesegnete Ebenmaß der Kräfte ist eine glückliche Epoche unserer Geschichte gewesen, so ausgeglichen und freimütig, wie sie nur selten wieder erreicht worden ist!

Karls des Großen Regiment beruht auf dem gerechten Gleichgewicht der Stände-

ordnung. Heinrichs Regiment ist eigentümlicher durch die völkischen Kräfte. Er erfüllt zum ersten Male die Mannigfalt der Nation, wiewohl das Wort dafür noch fehlt. Erst im 11. Jahrhundert haben Italiener diesen Begriff gebraucht. Die ersten Sachsenkaiser dagegen begründen dieses Lebensgefühl, ermöglichen seine Verwirklichung und erfüllen langsam den deutschen Raum mit Blut und Geist.

Heinrich I. hat die Vollendung seines Werkes nur kurze Zeit genießen können. Die Anlage des deutschen Reichs, wie er sie begreift, ist im Fortschritt der Ereignisse nur ein Übergang gewesen, eine Spur, die erst in Bismarck wieder auftaucht. Dazwischen liegt als notwendiges Geschick die Fülle und Fehde der zwei Schwerter des Abendlandes.

Es steht jedem frei, diesen Umweg zu bedauern. Aber man kann der Geschichte nicht wünschen, sich rückwärts zu entwickeln. Heinrichs großer Sohn ist den Weg seiner Zeit gegangen, den er gehen mußte. Das Sachsenwerk des Vaters, den Grenzschutz im Osten hat er mit unvergleichlicher Kraft fortgesetzt. Unter seiner Herrschaft leuchten die Namen Herzog Billungs und Markgraf Geros. Aber er hat die organische Föderation der Stämme nicht aufrechterhalten können und wollen. Im Gegensatz zu Heinrich hat er die Herzogsgewalt beschränkt und gemindert, er hat ihr Recht gebeugt und das Kaisertum erneuert.

Die Entwicklung selbst kommt ihm zu Hilfe. Wie Heinrich die Stunde des Glücks begünstigt, so auch Otto. Man hat in dieser Epoche der deutschen Geschichte den lebhaftesten Eindruck der geschichtlichen Vorsehung, das eindringlichste Gefühl der politischen Notwendigkeit, die den beiden großen Sachsenherrschern jeden Wunsch erfüllt. Unter Heinrich fügen sich die Menschen unter das Maß der Milde. Unter Otto fügen sich die Ereignisse. In Lothringen und in Bayern stirbt das Herzogtum aus. Otto setzt seine Königsgewalt ein. Er beruft nach seiner Wahl die Regenten der Stämme, er bindet die mannigfaltigen Formen des Reiches an die Würde seiner Person, an die Mitte seines Hauses, er gebietet über Krieg und Frieden, er besetzt die Bistümer und nimmt die geistlichen Herren in seinen ritterlichen Dienst. Er nähert sich wieder dem theokratischen Ideal des karolingischen Reiches, er bahnt den Weg für die tragende Idee des Mittelalters, er erhöht das römische Kaisertum deutscher Nation, er gebietet dem römischen Priestertum, er legt alle Spuren der künftigen Entscheidung.

Warum ist Otto nach Rom gegangen? Die Notwendigkeit dieses Schrittes ist durch das Christentum vorgeschrieben, durch die Einheit des Glaubens, die selbstverständlich auch eine Einheit der Macht nach sich zieht. In der Macht und in der Gerechtigkeit aber ist der Kaiser, der Lenker Europas, und der Schutzherr der Kirche. Hieraus ergibt sich der Weg nach Rom, aber auch die Wende gegen Rom. Die

kaiserliche Politik wird antipäpstlich — nicht aus Gründen der weltlichen Ehre, des politischen Rangs, sondern der christlichen Verantwortung.

Es wiederholt sich immer die folgende Situation: Rom entstellt und mißbraucht den Auftrag Petri. Seine Diplomatie ist verlogen und unberechenbar. Das Kreuz wird beschimpft und verhöhnt. Alle Reformen, alle schöpferischen Gedanken kommen von außen. Kaiser und Mönch verbinden sich zur Idee der Zucht. Der Kaiser folgt als erster Diener Christi dem Gebote des deutschen Ernstes, er sorgt für das Recht und den Frieden der Kirche. Die römische Frage findet in dieser Zeit nur in der deutschen Krone ihre Obhut und Lösung. Daher der Anspruch Ottos auf die Kaiserwürde, daher die Erneuerung des Reiches zur höheren Ehre Gottes.

Karl der Große und Otto I. haben in die römische Geschichte eingegriffen, um das verdorbene Papsttum wieder herzustellen, den Stuhl Petri zu säubern und mit würdigen Vätern zu besetzen. Auch hier ließe sich denken, daß es besser gewesen wäre, Rom seinem weltlichen Schicksal zu überlassen. Das Papsttum hätte sich von selbst aufgelöst, wenn es nicht durch die deutsche Not des Gewissens immer wieder zur Verantwortung und zur Besinnung gerufen, zur Rettung seiner selbst gezüchtigt worden wäre. Burckhardt hat die Tat Luthers so beurteilt. Mit demselben Rechte könnte man die Reformen der großen deutschen Kaiser beurteilen. Denn das Papsttum der Renaissance ist nicht verderbter als das der Ottonenzeit. Betrachtet man jedoch die Geschichte nicht nur als ein moralisches Rechenexempel, sondern als Fülle der Wirklichkeit, als Spannung und Gegensatz, so ist die Stellung Ottos zum Papsttum sinnvoll, bedeutsam und entscheidend.

Mit welchen Gefühlen hat Otto die römische Kaiserkrone empfangen? Wir wissen es aus einem vielfach beschriebenen Vorgang am Grabe der Apostel. Während der Herrscher in der Lateranbasilika andächtig betet, läßt er sich von einem seiner Schwertträger beschützen: „Halte das Schwert beständig über meinem Haupte“, so lauten die Worte Ottos, „weiser ist es, möglichem Mißgeschick durch Vorsorge zu begegnen als davon überrascht und vielleicht überrumpelt zu werden. Sind wir erst ins Lager zurück, dann kannst du beten soviel du willst.“

Otto kennt also die Tücke der Römer, die Eidbrüchigkeit der Päpste. Sein Verdacht und sein Argwohn sind begründet. Die jugendliche Leichtfertigkeit des Papstes, sein übler und verrufener Leumund sind ihm bekannt. Liudprand — Bischof von Cremona, aufgewachsen am Hofe des burgundischen Königs, dann im Dienste Berengars, des Usurpators der burgundischen Macht in Italien, schließlich Ottos Chronist und Kanzlist, ein vielseitiger, gebildeter, weitgereister und erfahrener Mann, jedoch eitel und selbstgefällig, klatschhaft und ehrgeizig, höfisch und rachsüchtig, spöttisch und pastoral, aber immer treffend — hat in seiner Historia Ottonis einen farbigen Zeitbericht hinterlassen, der uns viel entschleiert. Ausdrücklich will er von Johann XII.

nur das bezeugen, was öffentliches Geheimnis ist. Er erzählt von der Mätressenwirtschaft im Lateran, vom Tummelplatz der Dirnen, die sich in der Herberge der Heiligen herumtreiben, er erzählt von der Scheu der Frauen, die Schwelle der Apostel zu übertreten. „Denn erst vor wenigen Tagen haben wir hören müssen, daß jener (der Papst) eine Anzahl Ehefrauen, Witwen und Mädchen vergewaltigt hat." Johann XII. ist nicht wählerisch gewesen. Nach Liudprand hat er nicht nur die zarten und schlanken Mädchen, die wie eine Binse gewachsen sind, sondern auch die Weiber mit alltäglichen Reizen geschätzt.

Viel schlimmer als der schimpfliche Lebenswandel des Papstes wirkt jedoch seine Treulosigkeit gegenüber dem Kaiser, den er selbst ins Land gerufen hat, um sich Berengars zu entledigen. Kurze Zeit darauf verrät der Papst den Kaiser an Adalbert, Berengars Sohn. Der Kaiser rückt vor Rom, um den Papst zu stellen. Johann flüchtet und nimmt von den Schätzen Petri mit sich, was er auf seine Troßwagen laden kann. Nach drei Tagen tritt in Rom eine Bischofssynode zusammen, an der auch der Adel der Stadt teilnimmt. Der Kaiser eröffnet die Versammlung und verlangt Punkt um Punkt Begründung der Anklagen gegen den Papst.

Die Bischöfe, Diakonen und Priester sagen folgendes aus: Johann habe einen Diakon im Pferdestall geweiht. Aus den Bischofsämtern mache er ein einträgliches Geschäft. Zum Bischof von Todi habe er einen zehnjährigen Knaben erhoben. Der Kirchenraub sei allen Augen offenbar. Die Peterskirche sei so verwahrlost, daß der Tod ständig um die Dächer schwebe und die frommen Beter Angst hätten, wenn sie göttliche Hilfe anrufen. Denn statt der Gnade des Himmels drohe ihnen der Einsturz des Daches, durch das sich der Regen auf die Altäre Christi ergieße. Das Zeichen des Kreuzes habe der Papst verschmäht, des Teufels Minne getrunken und Jupiter und Venus beim Würfelspiel angerufen.

Otto warnt selbst bei diesem Zeugnis die versammelten Bischöfe und Priester vor falscher Anklage und Scheelsucht. Erst als die Geistlichen die Anklagen auf ihren Eid nehmen, erst als Johann sich weigert, vor der Synode zu erscheinen und sich zu verantworten, erst als er den Bannfluch über seine Priester ausspricht, gibt Otto den Papst preis.

Das einstimmige Urteil des Klerus lautet: „Und so bitten wir denn deine kaiserliche Herrlichkeit, jenes Ungeheuer, dessen Laster durch keine einzige Tugend gedeckt werden, aus der heiligen römischen Kirche auszutreiben und einen anderen an seine Statt zu setzen, der für uns durch seinen musterhaft sittenstrengen Lebenswandel leitungs- und leistungsfähig ist: er möge selbst unsträflich leben und er wird für uns das Muster unsträflicher Lebensführung sein."

Der Kaiser bestätigt die Wahl des neuen Papstes Leo und die Verwerfung Johanns!

Kaum jedoch, daß Otto sein Heer entlassen hat, wiegelt der abgesetzte Johann die

Römer auf, sich des Kaisers meuchlerisch zu entledigen. Er entfacht ihren Widerstand gegen die Fremdherrschaft, er verspricht ihnen die Schätze Petri und aller Kirchen. Auf der Tiberbrücke kommt es zum Überfall. Der Kaiser wird jedoch des Aufstandes Herr, befiehlt Geiseln und bestätigt von neuem den von ihm eingesetzten Papst in seinem Amte. Er überantwortet Leo „wie ein Lamm den Wölfen" den „pflichtbewußten" Römern.

Was zu erwarten ist, geschieht. Zum zweiten Male fallen die Römer um und vertreiben Leo. Otto rückt wiederum vor die Stadt, als Johann — wie Liudprand sagt — zum Zeichen der göttlichen Vorsehung am Schlaganfall stirbt. Der Chronist berichtet: „Als er nämlich eines Nachts außerhalb Roms mit einer verheirateten Frau die Freuden des Bettes genoß, traf ihn der Teufel so schwer an der Schläfe, daß er noch vor Ablauf von acht Tagen an der Wunde starb. Und der, welcher ihn verwundet hatte, veranlaßte ihn auch, das Abendmahl als letzte Wegzehrung auszuschlagen, wie ich das von seinen Verwandten und Vertrauten, welche zugegen waren, gar oft ausdrücklich habe bezeugen hören."

Rom kommt trotzdem nicht zur Ruhe. Ein neuer Papst — Benedikt — wird gegen den Willen des Kaisers gewählt. Otto muß die Stadt zum dritten Male zum Gehorsam zwingen. Auf einer zweiten Synode unterwirft sich Benedikt dem Kaiser und dem Papst. Er nimmt sich selbst das Pallium ab. Leo zerbricht seinen Bischofsstab und zeigt die Stücke dem Volke, einem Gottesbrauch folgend, der Leben und Würde vernichtet. Dann befiehlt er dem gedemütigten Nebenbuhler, sich auf den Boden zu setzen, entkleidet ihn der priesterlichen Zeichen und liefert ihn dem Kaiser aus: „Als Almosen des Herrn Kaisers Otto aber, durch dessen Hilfeleistung wir auf den uns zukommenden Stuhl zurückgeführt sind" — dies die Worte Leos — „belassen wir ihm die Diakonatsweihe und fortan nicht in Rom, sondern an dem Orte, wohin er verbannt."

Im Hamburger Exil ist Benedikt, des Kaisers Gefangener, gestorben.

An dieser Geschichte zeigt sich die Stellung zwischen deutschem Kaisertum und römischem Papsttum. Es handelt sich nicht nur um den Vorrang der Macht, nicht nur um die politische Schwerkraft der weltlichen Gewalten. Es geht um Höheres. Liudprand hat das Wesentliche an diesen Vorgängen sehr schön gekennzeichnet. Im Dienste Jesu Christi, so sagt er, zieht der deutsche Herrscher gegen den Antichrist. „Wenn Papst Johann den heiligsten Kaiser, seinen Befreier aus der Hand Adalberts haßt, so dürfte das denselben Grund haben, wie der Haß des Teufels gegen seinen Schöpfer. Wie der Kaiser nur in dem Gott Wohlgefälligen webt, so wirkt und würdigt er es ganz allein: wir wissen es aus eigener Erfahrung; er schirmt durch seine Waffen, ziert durch seinen Wandel und läutert durch seine Gesetze den ganzen Bezirk der Kirche und des Reichs. Papst Johann ist in alledem das genaue Gegenteil."

Von neuem fragt man sich, was der Kaiser in Rom mit der Würde der karolingischen Kaiserkrone verlor, wenn er sich von der römischen Verstrickung frei gemacht und auf die Aufgaben seines deutschen Reiches beschränkt hätte. Hat Otto klug gehandelt? Und ist diese Frage nicht um so mehr berechtigt, da wir nun den Argwohn und den Verdacht des Kaisers kennengelernt haben, die bitteren Erfahrungen, die er in Rom gemacht hat? Oder ist die Frage dennoch falsch gestellt, weil der Geist der Zeiten ein anderer gewesen ist, weil jede Epoche ihre innere Notwendigkeit und ihren eigenen Zwang zum Handeln besitzt? In der Tat kommt es zu jener Zeit auf etwas ganz anderes an als auf die politische Kalkulation der Mächte:

Der Kaiser ist der ernsthafteste und mildeste, der strengste und nachsichtigste Richter Christi, der Schützer der Kirche, der Herr des Abendlandes, der die bekannte Erde als einen einheitlichen Auftrag der Vorsehung erfaßt und räumlich gestaltet. Daher sein sittlicher Anspruch, für das Papsttum zu haften, indem er es nach seinem Willen lenkt und leitet.

Es fällt auf, wie vorsichtig und duldsam Otto der Große in seinem Richteramt verfährt, wie er sich ständig bemüht, die Sünden Johanns mit seiner Jugend zu entschuldigen, wie überlegen und würdig sein Urteil ist, wie sehr er sich selbst zum Muster der Redlichkeit und zum Vorbild der justitia setzt. Man weiß, mit welcher Verantwortung sich Otto auf den Romzug vorbereitet hat. Seinen Sohn krönt er in Aachen, für das Reich bestellt er treue Vormünder, für den Osten sorgt er durch Hermann Billungs zuverlässige Kraft. Er spürt, was er zu verantworten hat, wenn er die einzige Grenze überschreitet, die in seinem gefesteten Reich noch ein Problem ist — die Alpen. Er tut diesen Schritt mit vollem Bewußtsein im Dienste Gottes. Er weiß mit voller Bestimmtheit, was ihn erwartet. Er kennt die Widerstände, er zeigt in allen seinen Handlungen einen klugen Zweifel, er warnt sich selbst vor den Gefahren und Zufällen einer landfremden Politik. Trotzdem hindert ihn dieser Sinn für Wirklichkeit nicht an dem Traum des Kaisertums Christi auf Erden. Das ist das Entscheidende.

Denn das Reich Christi ist die höchste und reinste Wirklichkeit, die es für den mittelalterlichen Menschen gibt. Die Verteidigung der Kirche ist die kaiserliche Aufgabe des Abendlandes. Von innen gesehen bedeutet dieser Schutz aber auch die Bindung des Papstes unter die Zügel des Kaisers. Das römische Reich deutscher Nation hat seinen Sinn nur durch die ernsthafte und stellvertretende Würde des christlichen Regenten, der die Grenzen des Kreuzes mit dem Schwerte zieht und dem Antichrist die Waage seines Gerichts, die Krone seiner Milde gegenüber stellt.

Darin liegt die Größe und — der Verlust. Denn keine Tugend ist launischer als die Treue, auf die Otto der Große sein Reich baut. Während sich im Papsttum immer wieder die Lüge der Macht erfüllt, die das Amt Gottes mit weltlichen

Zwecken vermischt, ist es auf seiten des Kaisers die Unzuverlässigkeit der Reichstreue, die den Abfall bringt. Von dieser Untreue der Allernächsten ist der Kaiser immer wieder enttäuscht worden.

In der Hausmachtpolitik beginnt es. Die eigenen Söhne sind unberechenbarer als die angestammten Fürsten in den Herzogtümern. Der Aufstand Ludolfs und Konrads zeigt dem Kaiser das Verhängnis der Generationen.

So versucht er es mit dem Kirchenregiment, mit dem geistlichen Adel. Auch hier verbindet er sich die Treue seiner Nächsten. In Köln wird sein Bruder Brun, in Mainz sein natürlicher Sohn Wilhelm, in Trier Heinrich, des Königs Vetter, mit Ring und Stab belehnt. Diese Politik bewährt sich auf mehrere Generationen und wirkt nach bis in die Zeiten Ottos III. Der erste deutsche Papst ist ein Vetter des Kaisers. Gregor V. ist der Urenkel des ersten Ottonen.

Der Gegensatz zum Papsttum, zu Rom kann nur das Reich sein, das Kaisertum Christi. Darum macht Otto der Große den Stuhl Petri zum Erzbistum in seinem Imperium. Er entwindet ihm den Primat. Er macht es zur geistlichen Provinz. Für Widukind gibt es nur die kaiserliche Staatskirche mit dem Hochsitz in Mainz.

Auch im Kulturellen eifert der Kaiser um den Rang des Nordens. In dem Umkreise seiner Hofschule blüht Liudprands humanistische Weltbildung, Widukinds gesetzte Kaisertreue und Roswithas legendäre Dichtung, die noch in der nönnischen und lateinischen Form nordische Unbefangenheit und drastische Unschuld verrät. Corvey und Gandersheim sind die Hofklöster der ottonischen Renaissance. Magdeburg ist das Aachen Ottos des Großen.

Aber das Verhängnis der Dynastie wirkt sich trotz allem aus. Karls Erben werden Zöglinge Roms. Ottos Erben verlieben sich in Hellas und Byzanz. Sie denken in fremden Welten. Otto III. zeigt schon die Entartung der vierten Generation. Bernward, Hildesheims kunstverständiger Bischof, erzieht ihn, die griechische Mutter verzieht ihn und gewöhnt ihn an die Etikette feiner Gespräche. Die Folge ist nur ein kluger Skeptizismus, dessen Bruder immer die Askese ist. Der politische Wille tritt zurück. Die schwache Epoche flüchtet sich in klerikale Spekulation und mystische Weltferne. Die erste Jahrtausendwende nach Christi Geburt sieht den Kaiser als Pilger Roms. Das Grenzwerk Ottos des Großen bekommt die erste Bresche. Die Polen werden aus dem Reichstribut entlassen. Gnesen wird Erzbistum und Magdeburg entzogen.

Als Otto III. in Aachen das Kaisergrab Karls des Großen öffnen läßt, bezeugt die Geschichte selbst den Augenblick des Endes. Denn hier blickt kein ebenbürtiger Herrscher in das Antlitz des Todes, sondern ein schwärmerisches und flüchtig gewordenes Leben spielt wehmütig, vom Abschied umschattet, mit dem Tode der frommen Erlösung. So haben auch die tapfer gebliebenen Deutschen diese Geste einer fremden Welt verstanden.

In der Chronik Thietmars, des Bischofs von Merseburg, zeigt sich der beginnende Umschwung schon sehr deutlich. Noch hält er an der Idee des Kaisertums Christi fest, daß „unsere Könige und Kaiser, welche hienieden die Stellvertreter des höchsten Herrschers sind, allein die Bistümer vergeben und mit Recht auch über alle Bischöfe schalten." Aber schon macht er Otto dem Großen den Vorwurf, daß er Benedikt, „welcher in Christo mächtiger als er und nur dem göttlichen Richter unterworfen war", in das Hamburger Exil mit sich geführt habe. Der Kampf des Mittelalters zwischen Rom und Reich klingt auf.

Die weitere Folge hat sich so abgespielt: Rom hat trotz der Schande seiner Träger das „göttliche" Amt Petri. Aber das Reich hat keine sicheren Erben. Rom hat immer den Gehorsam. Dem Reich fehlt die stete Nachfolge der Treuen. Rom hat sein Dogma, das Reich nur die Gnade der Vorsehung. Während in Rom sich alles lückenlos zum Rechte schließt, bleibt das Reich offen.

3. Heinrich der Heilige

Von Heinrich II. erzählt die Legende:

> Als der heilige Kaiser in Verdun mit Bischof Heymo den Neubau von Kloster St. Vannes besichtigt hatte, brach er begeistert in die Worte des Psalmisten aus: Dies ist meine Ruhe ewiglich, hier will ich wohnen, denn es gefällt mir wohl. Durch diesen Ausspruch höchlich erschreckt, nahm Heymo den Abt beiseite und stellte ihm vor, wie das ganze Reich zugrunde gehen würde, falls er den Kaiser als Mönch zurückbehielte. Richard, der Heinrichs Wunsch mit dem Reichsinteresse zu verbinden suchte, befragte den Kaiser vor allen Brüdern noch einmal um seinen letzten Willen, und, als Heinrich ernstlich darauf bestand, Mönch werden zu wollen, nahm der Abt ihn, nachdem er das Gelübde des Gehorsams abgelegt hatte, unter die Zahl seiner Brüder auf. Der erste Befehl aber, den er ihm auferlegte, gebot ihm, in die Welt zurückzukehren und die von Gott in seine Hände gelegte Reichsregierung weiter zu führen.

Die Gestalt des letzten Dynasten der Sachsenzeit ist vielfach mißverstanden worden. Die Kirche hat Heinrich II. heilig gesprochen. Die Deutschen haben ihn an der Größe Karls und Ottos gemessen und jeden großen Wurf an ihm vermißt. In der Geschichte der deutschen Kaiser wird sein Regiment weder gelobt noch getadelt. Das ist das Urteil der politischen Geschichtsschreibung: er habe dem Reiche nichts gewonnen, aber er habe das Reich auch nicht geschmälert.

Dieses Urteil ist richtig und einwandfrei nach dem äußeren Maß der Dinge. Aber es übersieht ganz den inneren Beweggrund dieser kaiserlichen Gestalt.

Am Anfang der Sachsenzeit steht die seltene Eintracht der deutschen Stämme, die Heinrich I. nicht erzwingt, sondern gleichsam aus den Herzen hervorlockt. Er setzt Vertrauen gegen Vertrauen. Er tritt hinter sein Werk zurück und benützt die glück-

liche Stunde einer allgemeinen Sehnsucht. Darum strömt in seiner Milde der Wille des Reichs zusammen.

Am Ende der Sachsenzeit steht Heinrich II., von seinen Zeitgenossen als „Wunder der Welt" betrachtet, eine Gestalt, die alsbald zur Legende wird — ein untrügliches Zeichen der guten und strömenden Kraft.

Heinrichs Regiment ist nicht ohne Wirren. Die zweiundzwanzig Jahre seiner Herrschaft sind eine zu kurze Frist, um die zwingende Größe des Reichs wieder herzustellen. Heinrich hat nicht Karls und Ottos Natur. Aber es gelingt ihm doch, die Fehler Ottos III. vielfach wieder gut zu machen. Er findet wieder die Mitte des Reichs, das in den weitschweifigen Träumen des dritten Ottonen fast ganz abhanden gekommen ist. Er hat keine byzantinischen Ideale. Er kämpft um den deutschen Raum im Osten.

Obwohl er heilig genannt wird, ist er nicht asketisch. Er spricht aus dem Herzen der deutschen Landschaft. Sachsen ist ihm der liebste blumenreiche Paradiesesgarten. Er stiftet den Deutschen einen neuen geistigen Mittelpunkt —: Bamberg.

Eine andere legendäre Überlieferung schließt sich an die erste an. Auf seinem zweiten Zug nach Italien empfängt Heinrich die Kaiserkrone. Der Papst überreicht ihm zum Zeichen der christlichen Majestät den vom Kreuz geschmückten goldenen Reichsapfel. Heinrich nimmt ihn in seine Hände, betrachtet ihn und legt ihn schließlich in die Hände des Abtes von Cluny mit den Worten —: „Keinem kommt es besser zu, dies Geschenk bei sich zu besitzen und zu sehen, als denen, die die irdischen Reichtümer mit Füßen treten und darum unbeschwert dem Kreuze des Heilands folgen."

Also Verzicht, also Demut, also doch Weltflucht?! Oder ein Schachzug des Herzens, eine Geste der frommen Spekulation, eine taktische Einfalt?! Wir erinnern uns an Gregors kluge Wendung. Damals betont der Papst die Knechtschaft Christi, er verzichtet für sich persönlich auf den Stolz des Throns, auf den Ehrgeiz des Ruhms — er nimmt dadurch dem Gegner jeden Vorwand. Heinrichs Verhalten ist ähnlich. Er fällt den Bischöfen zu Füßen, um ihren Widerstand gegen seine Lieblingsgründung, das Bamberger Bistum, zu überwinden. Zu gleicher Zeit nimmt er jedoch die Reformen von Cluny auf und kürzt den Klöstern rücksichtslos die Pfründen. Gegen den „christlichen" Polenherzog führt er die heidnischen Liutizen ins Feld. Als 1012 zwei Päpste in Rom um den Stuhl Petri kämpfen, bestimmt der Kaiser den Würdigen. Seine Wahl entscheidet.

Als Verzicht hat erst eine spätere Zeit die fromme Gebärde des Kaisers ausgelegt, eine Zeit, die, wie es Wolfram von den Steinen sagt, jede Vorstellung dafür verloren hatte, daß die Mönche kaiserlich denken könnten und daß das Geistliche nur im Königlichen seinen Sinn und seinen Schutz fand.

Um Cluny kämpfen Kaiser und Papst. Der Kaiser greift die Reform als erster

auf. Es kann gar nicht anders sein. Denn der Kaiser Christi hat die Reichsverantwortung für Zucht und Ernst der Kirche. Dann benützt der Papst — Gregor VII. — die ursprünglich reformatorische Sache im Sinne seiner geistlichen Allmacht, er entwindet dem Kaisertum Schutz und Dienst des Glaubens und legt, was in Heinrichs Seele als Opfer seines Amtes, als Treue des Stellvertreters gilt, im asketischen Sinne aus. Er macht aus dem Kaiser den Mönch. Als die Kirche 1146 Heinrich II. heilig spricht, ist dieser Wandel der Gesinnung längst vollzogen.

Es wiederholt sich also auf eine gewisse Weise der Trick der konstantinischen Schenkung. Was die Kirche aus der Milde des Kaisers an Gut und Besitz hat, dient nun als „Rückgabe" und Lehen der Kirche aus Gnade. Über dieses „beneficium" kommt es zu dem Kampf der nächsten zwei Jahrhunderte.

Heinrich II. steht als letzter unbefangener Kaiser Christi in der Mitte der Dinge. Ein halbes Jahrhundert später ist diese Unbefangenheit schon dahin. Canossa zeigt deutlich den Gegensatz von Rom und Reich, der nun nicht mehr zu heilen ist. Heinrich dagegen lebt noch im Gedanken der ottonischen Kaiserkirche, die Gewalt über alle Geister hat. Mit vollem Ernst hütet er die kaiserliche Autorität auch in geistlichen Dingen. Er weiß, wie locker die Dinge in Rom behandelt werden und wie echt und heilig dagegen der zuchtvolle Wille seines Reichs ist.

Daß er der Letzte in dieser Reihe der Königspriester ist, zeigt sich an dem mangelnden Willen zur Macht. Seine Innerlichkeit ist schon so empfindlich geworden, daß sie die Macht scheut, wenn auch nicht preisgibt, um der Innerlichkeit allein die schönste Treue zu bewahren.

Aber nirgends offenbart sich der Ernst des heiligen Kaisertums in solcher edlen Vollkommenheit wie bei diesem Herrscher. Diesen Ernst zeigen auch die Männer seiner Umgebung. Diesen Ernst verstehen die Beamten Gottes, die der Kaiser in die Chöre der Kirchen setzt.

Heinrich II. nimmt die Amtsbegriffe des zweiten Hohenstaufen-Friedrich voraus, nur daß er sie nicht wie dieser in geschriebene Gesetze faßt, ja, er nimmt, wie Wolfram von den Steinen sagt, die Amtsbegriffe des Preußenkönigs voraus, der seinen Willen an den Adel seines Offizierkorps bindet.

Das Gesetz des Reichs ist nicht der Gehorsam, sondern die Treue. Meisterhaft hat es der Kaiser verstanden, solche Männer des Vertrauens in seinem Reiche aufzuspüren — er hat, selbst hervorgegangen aus der ernsten Schule des benediktinischen Adels, die Rasse mit dem kategorischen Imperativ der Treue gleichsam geweckt. Er hat Ottos Willen in sich aufgenommen, fortgeführt und noch einmal den Versuch gemacht, das Reich auf das Geistige zu gründen.

Bamberg sollte der Hochsitz dieses geistigen deutschen Kirchenadels werden. Der Bamberger Reiter — in viel späterer Zeit entstanden — trägt diesen Willen des

Kaisers durch die Jahrhunderte und offenbart das Antlitz des germanischen und mittelalterlichen Menschen.

An dieser Stelle zeigt sich übrigens, wie unwesentlich die Mittel sind, wie gleichgültig die Formen. Es kommt darauf an, in wessen Hand sie liegen. Der deutsche Mensch der Sachsenzeit hat den römischen Glauben, das katholische Dogma und den Reliquienkult. Aber er ist in den Zielen ganz anders geartet als der römische Wille. Freilich, das ist nicht der Sinn des deutschen und römischen Gegensatzes, daß der germanische Mensch die Freiheit als solche an Stelle des fremden Zwangs wählt, daß er der Willkür seines Glaubens lebt und auf seine Fasson selig wird. Die Kaiser des deutschen Mittelalters haben ganz genau gewußt, daß es gilt, dem Gesetze Roms die Gemeinschaft des Reichs entgegenzusetzen, das auch seine Ordnung hat. Friedrich II. hat nicht umsonst die Ketzer seiner Zeit schärfer und rücksichtsloser verfolgt als der Papst in Rom.

Roms universale Ordnung kann nur durch eine universale Ordnung des Reichs bekämpft werden. Entweder ist der Katholizismus kaiserlich — der Stil der romanischen Zeit von Aachen bis Bamberg! — oder römisch — der Stil der Scholastik, Gotik und Inquisition! Zucht gegen Zucht, Ordnung gegen Ordnung, Wille gegen Wille, Regiment gegen Regiment.

Wolfram von den Steinen hat mit vollem Recht gesagt, daß, wenn es kein Rom gegeben hätte, unsere Könige es hätten schaffen müssen, und Friedrich Hielscher hat denselben Gedanken — nur in umgekehrter Folge — formuliert, daß Rom ohne das Reich nie fruchtbar werden kann. Die deutschen Kaiser sind die einzigen gewesen, die gleich den Päpsten die Krone Christi tragen, die sich nicht mit der Nation begnügen, sondern nach dem Reich streben. Die es verstehen, sich in voller Ebenbürtigkeit als Königspriester den Priesterkönigen zu messen.

Heinrich II. hat noch den schlummernden Kräften dieses Gegensatzes das ruhige Ebenmaß der ausgleichenden Gerechtigkeit leihen können. Darum trägt er den Titel des Heiligen mit Recht. Er hat die Ordnung Christi von Deutschland aus gesehen. Er hat Rom zum letzten Male kaiserlich gestimmt. Er steht auf der Höhe und am Ende der ottonischen Reichskirche.

Überraschend schnell haben sich dann die Dinge gewandelt. Im Streit um die Priesterehe und um die Investitur zeigt sich die Auflösung der gesunden Ordnung, der kaiserlichen Spannung, der weltlichen Kraft. Ein klerikaler Fanatismus beginnt seine neue Sprache. Der Hochmut der Mönche vergällt der Welt die herrscherliche Stimmung. Rom — ein Erzbistum des Reichs — wird in dem Augenblicke frei, in dem die weltliche Hoch-Zeit der deutschen Kaiser ermattet.

Immer mehr tritt nun die Behauptung hervor, daß die deutschen Monarchen ihre Ämter für Geld vergeben und ihre geistlichen Lehen korrumpieren. Kaiserliche Un-

abhängigkeit gilt jetzt als Mißbrauch. Macht erscheint als Sünde. Vertrauen als Vetternwirtschaft. Die alte Treue, die alles weltliche und geistliche Leben durchdringt, wird nicht mehr verstanden.

Die eigentliche Wende liegt natürlich im Wechsel der Macht. Das Kaisertum Christi, das seine Laufbahn mit Karl dem Großen beginnt, mit Otto dem Großen erneuert, versiegt in der keuschen Frömmigkeit Heinrichs des Heiligen. In demselben Maße steigt die Schale der päpstlichen Allmacht. Während Heinrich III. noch drei Päpste absetzt, Deutsche zu Stellvertretern Christi und Folgern Petri wählt und den Vorwurf der Simonie auf das Papsttum selbst zurückwirft, wartet bereits Hildebrand, der Mönch von Cluny, der fünf Päpste überlebt, die richtige Stunde ab und siegt als Gregor VII. über Heinrich IV.

Von dieser Stunde an trennen sich Reich und Rom. In dieser dramatischen Katastrophe wird von beiden Seiten die stolzeste Sprache gesprochen. Das Wort hat die Kraft des Fluchs und des Banns. So fällen sich die Gegner durch die Größe des Gegensatzes. Und aus den Trümmern des universalen Gedankens sammeln sich wieder — ganz allmählich — die Provinzen und Nationen. Langsam kehrt alles wieder an den Anfang der Dinge zurück, auf dem Heinrich I. baute, zu der Geburt der Stämme aus dem Geiste des Volkstums.

Die Katastrophe

1. Canossa

Mit der Königsbuße von Canossa, Heinrichs politischem Schachzug, den Bann zu lösen und das Reich wiederzugewinnen, erklingt zum ersten Male der Ton der geistlichen Unterwerfung in der deutschen Welt. Die Herrschaft über die Erde hat ihren Platz vertauscht. Die Sprache der Priester ist gekommen.

Canossa ist nur das Vorspiel. Das Wormser Konkordat — etwa fünfzig Jahre später — läßt noch alle Fragen offen. Barbarossa führt das Kaisertum noch einmal in seinem alten Stil herauf, indem er es dem Kreuze verbindet. Erst unter dem zweiten Friedrich zersplittert mit voller Wucht die mittelalterliche Spannung zwischen Staat und Kirche.

Aber das Vorspiel von Canossa gibt den Ton an. Das paulinische Christentum mit seinem Sünden- und Erlösungsdogma taucht auf. Man muß hellhörig der Sprache lauschen, die nun das Maß der Dinge ist.

Für die gesamte Ottonenzeit ist der Begriff der Sünde zurückgedrängt, er ist gleichsam gedeckt durch die kaiserliche Autorität, der alles rechtens ist. Die weltliche Spitze der Herrschaft ist gottunmittelbar. Von hier aus geht ein Glanz in die entsündigte Welt, die der kaiserlichen justitia folgt. Es fehlt das Regiment der Beichtstühle, es fehlt die Sucht nach Erlösung. Es fehlen die priesterlichen Schrecken der Verdammung. Die Treue zu Gott ist stärker als das Dogma der Sünde. Daher die unvergleichliche Milde der deutschen Kaiserzeit, der Ernst ohne Inquisition, der Glauben ohne Kirchenschranke, die wunderbare und gesammelte Wirklichkeit ohne Düsternis.

Selbst in den nachgeordneten Stellen der geistlichen Ämter wirkt sich diese Haltung aus. Das Heil der Bistümer liegt im Geschick der Dynastie. Die großen Bischöfe sind die großen Kriegsherren. So wundersüchtig auch die Zeit ist und so reliquienfromm — allem Geistlichen verbindet sich doch der Stolz auf die weltliche Krone des Kaisertums Christi.

Das beste Beispiel bietet Roswitha, die Nonne von Gandersheim. Gerade an dieser sehr empfindlichen Stelle weiblicher Klosterzucht müßte sich die Scheu der Askese zeigen, die Torheit einer falschen Scham. Aber gerade das ist nicht der Fall. Roswitha kennt den Begriff der Sünde. Aber sie verdüstert sich nicht dadurch. Im Gegenteil. Sie hat die vollkommen naive Vorstellung von einem Schatz im Himmel,

einem Ablaß von der Sünde, der imstande ist, alle Strafen der Welt aufzuheben. Sünde und Gnade gleichen sich also aus. Daher die prachtvolle Unbefangenheit dieser Frau, die sehr viel Scham hat — als natürlichen Adel —, aber keine vermuckerte Scheu, sehr viel Stolz, aber keine falsche Tugend. Sie kennt noch nicht die peinlich genauen Verbote, die die Sünde erst zur Sünde machen. Sie hält ihr Herz offen und nennt die Dinge ehrlich bei ihrem Namen. Sie ist von der Sündenmystik Pauli nicht angesteckt.

Noch Heinrichs des Heiligen frommer „Verzicht“ ist etwas ganz anderes als die geistliche Unterwerfung von Canossa. Dieser „Verzicht“ stammt aus der kaiserlichen Nachfolge Christi und ist niemandem untertan als dem Heiland der Welt, dem Gebieter aller Throne. Wir haben die Unbefangenheit des Kaisers betont, der sich Christus in gottunmittelbarer Treue hingibt, ohne daß er an staatlicher Fülle irgend etwas mindert oder gar preisgibt.

Erst bei Heinrich IV. erfolgt der Umschlag. Der König ist seines Reiches nicht mehr sicher. Der Wille zur Macht ist nicht mehr da. Die Innerlichkeit, die sich in der Ottonenzeit noch mit der Macht deckt, hat ganz allmählich die Ordnung und Zucht, die politische Wirklichkeit des Reichs aufgelöst, sie ist ins Grenzenlose gewachsen. Das Zeitalter der großen Orden wirkt sich aus. Ein Vergleich liegt nahe: das Kaisertum hat sich auf die Dauer nicht den Geist von Cluny, den Geist der Askese, der Reform und Innerlichkeit verbinden können, wie sich das Papsttum später den Geist der franziskanischen Innerlichkeit verbunden hat. Cluny fällt daher dem Papsttum zu.

Dieser Prozeß zieht sich durch einige Generationen. Heinrich der Heilige macht den letzten Versuch, die Mönche dem Kaisertum Christi zu verpflichten. Noch unter Heinrich IV. gibt es cluniazensische Äbte, die den Kaiser im Aufstand der Fürsten stützen und beim Papste vermitteln. Aber die Entwicklung ist unaufhaltbar. Der Mönch Hildebrand — selbst aus der Kongregation von Cluny hervorgegangen — zieht als Papst Gregor VII. die Konsequenz. Er verwirft zwar nicht die weltliche Macht des Staates, denn er sieht — nach Paulus — auch darin die Obrigkeit Gottes. Aber er fordert für sich die priesterliche Entscheidung über Würde und Amt des Kaisertums. Nun darf der Kaiser das weltliche Schwert führen, weil er dem Papste gehorcht. Nun kann er es verlieren, wenn er dem Papste die Treue bricht.

Niemals liegen im Mittelalter die beiden Schwerter der Welt in ebenbürtigen Händen und in brüderlich geteilten Rechten. So möchte es zwar Dantes frommes Ideal sehen. Aber Dante steht schon am Ende des Mittelalters und seine Doppel-Monarchie ist eine verlorene Hoffnung, eine Spätbetrachtung verscherzter Möglichkeiten. In Wirklichkeit gibt es im Mittelalter immer nur einen einzigen Monarchen Christi, der die ganze Fülle beider Schwerter besitzt und nur einen Teil davon seinem Vasallen leiht. In der ganzen Ottonenzeit ist der Papst des Kaisers Vasall. In der

darauf folgenden Epoche ist es umgekehrt. Weil sich im Gefühl des Mittelalters immer Glauben und Macht decken, gibt es nur einen Thron der Welt —: das Reich oder Rom.

Es ist falsch, wenn man sagt: Gregor hat das Kaisertum Christi, die weltliche Würde des Staates vernichten wollen. Das entspricht nicht seinem augustinischen Ideal von der geteilten Pflicht der civitas dei und der civitas terrena. Nur auf die Wertordnung kommt es ihm an. Ja, man kann sogar sagen, daß dieser Papst um den Kaiser geworben hat, daß er ihm das Joch der Erziehung und den Zwang der Buße auferlegt hat, um die Ordnung wiederherzustellen, wie sie der große Asket versteht. Der Papst ist immer noch auf den Kaiser angewiesen. Das drückt sich aus in dem sprachlichen Verhältnis der Zeit: der Kaiser ist der Sohn des heiligen Vaters. Und der Vater hängt an dem verlorenen Sohn seines Hauses, der Kirche Christi. Man hat immer nur vom Canossa des Kaisertums gesprochen. Die Größe dieses mittelalterlichen Kampfes fordert aber auch, die Sorge des Papsttums zu verstehen, dessen Härte einer seelischen Not und einem asketischen Ernst entspringt.

Wie groß die Not des Papsttums ist, soll erst die spätere Zeit beweisen. Für Heinrich IV. gilt noch das Erlöserideal Christi in der stellvertretenden Bedeutung des Folgers Petri. Er ist von dem düsteren Zug der Zeit beschattet und trägt seinen Teil am allgemeinen Geist der Weltverneinung. Darum hat hier der priesterliche Bann noch seine volle Wucht. Aber die Zeit kommt, wo überhaupt der Wahn der Erlösung fällt, der Gnadenschatz der Kirche nichtig und das Sakrament der Buße belanglos wird. Der erste, der diese Folgerung zieht, ist Friedrich II., der Hohenstaufe. Er leugnet den Sinn des Erlösertodes am Kreuz für die Sünden der Welt — er leugnet deshalb das Amt des heiligen Vaters, die Segenskraft des Papstes, die Stellvertretung Petri, er hat die Kirche als Anstalt der Gnaden nicht mehr nötig, er befreit sich als erster aus dem Dogma der Sündenknechtschaft, er verachtet die Menge, die vor ihren Sünden kniet, er ist der erste Fürst der Renaissance, der Antichrist gegen den Geist der Kirche.

Bis dahin ist aber noch ein weiter Weg. Heinrich IV. hat nicht den Freigeist des späteren Hohenstaufen. Im Gegenteil — er rechnet mit Bann und Erlösung, mit Fluch und Gnade Roms. So wird er schuldig und unterwürfig und auch — verschlagen. Der Papst zieht nur die richtigen Konsequenzen der Idee, er beschwört die Stelle im Matthäusevangelium, die dem Folger Petri alle Gewalt über Jenseits und Diesseits verleiht. Heinrich dagegen sucht in wechselvoller Taktik bald die Demut der Unterwerfung, bald den Trotz des königlichen Rebellen. So kommt er in den Verdacht, daß seine Buße scheinheilig und seine Reue unecht ist. Gregor selbst hat ein untrügliches Gefühl für die verkappte Bußfertigkeit dieses unberechenbaren Charakters. Darum zögert er in Canossa.

In der mächtigen Sprache dieser Zeit ruft Heinrich dem Papste zu: Steige herab, steige herab, du durch Jahrhunderte zu verdammender falscher Mönch! Zuvor existiert jedoch der Brief Heinrichs aus dem Jahre 1073:

> Aus Jugendtorheit und Machtverblendung, verführt von trügerischen Ratgebern, bin ich zum unglücklichen Verbrecher geworden, habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir und bin nicht mehr wert, daß ich dein Sohn heiße. Ich habe nicht nur Kirchenbesitz geschädigt, sondern auch Kirchen an Unwürdige, Simonisten und solche, die nicht durch die Tür, sondern auf anderem Wege eintraten, verkauft und nicht, wie ich hätte tun sollen, sie verteidigt. Da ich ohne deine Autorität die Lage der Kirche nicht bessern kann, erbitte ich darüber und überhaupt über alle meine Angelegenheiten deinen Rat und deine Hilfe und werde in allem deine Anweisung sorgfältig befolgen. Zunächst bitte ich jetzt für die Mailänder Kirche, die durch meine Schuld in Verwirrung ist, daß du sie durch deine apostolische Autorität ordnest und dann dich der Ordnung der anderen Kirchen widmest.

Man weiß nicht einmal, ob dieses Schreiben die Laune eines Augenblicks oder die echte Sprache des Herzens ist. Kein Wunder, daß sich die Dinge in wenigen Jahren dramatisch zuspitzen und daß der Papst der Größere ist, der Folgerichtige, der Mächtige und Herrische. Mit äußerster Vorsicht behandelt Gregor die entscheidende Frage der Investitur. Denn das ist die Schlüsselstellung der deutschen Staatskirche. Die Bischofsämter sind die Lehen der Staatstreue gewesen, auf die einst die Ottonen ihre geistige Macht gestützt haben. Weder Fürsten noch Bischöfe sind gewillt, diese Verbindung zur Krone ganz zu lösen. Gregor benutzt einen anderen Ausweg, um der Frage beizukommen. Er schweigt von der Sache, um die es sich handelt, und wirft alles auf die Person des Kaisers, der wegen seines Lebenswandels den Gehorsam verscherzt und das weltliche Amt Christi vergeudet habe. Der Kaiser antwortet mit dem gleichen persönlichen Vorwurf. Bann folgt auf Bann. Der Papst setzt den Kaiser ab, der Kaiser den Papst. Des Kaisers Würde und des Papstes Amt messen sich im Menschlichen, das nur den Vorwand bietet für das größere Spiel der Ideen.

Im Eifer des Papstes erklingt die Stimme Pauli. Das beste Beispiel gibt der Brief Gregors an den Bischof Hermann von Metz aus dem Jahre 1081. Schon die Wendung, daß der Stuhl Petri von Gott eingesetzt ist, der Staat dagegen nur einer irdischen Notwendigkeit folgt, zeigt die große Ablösung der Zeitalter, den Sieg des mönchischen Gedankens.

Anlaß zu diesem außerordentlich wichtigen und zentralen Schreiben ist die Frage des Metzer Bischofs, was gegen die Meinung derer zu sagen sei, die dem Papste das Recht abstreiten, den weltlichen Statthalter Christi abzusetzen und die Untertanen vom Eide zu lösen. Wir verzichten auf die theoretischen Gründe und dogmatischen Folgerungen des Papstes. Die geistige Entwicklung liegt ja klar zutage. Ihre Wurzel ist der Vorrang Petri, ihr Schlüssel die Binde- und Lösegewalt. Wichtiger er-

scheint uns die sprachliche Fülle dieses Briefes, das Gleichnis der Worte, der Geist der Zitate. Das ist es, was die Stimmung des Zeitalters färbt, was jenseits aller politischen Entscheidungen weiter wirkt und den neuen Stil des Mittelalters einleitet, aus dem die Gotik folgt.

Darum setzen wir hier eine stilistische Auswahl in losen Zusammenhang. Der Papst beginnt mit dem Auftrag Christi an Petrus: Auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden keine Macht haben wider sie. Und ich will dir die Schlüssel des Himmelreichs geben: was du auf Erden gebunden hast, soll auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden gelöst hast, soll auch im Himmel gelöst sein. Von hier aus erschließt sich der klerikale Ton dieses Briefes:

> Sind hier etwa die Könige ausgenommen oder gehören sie etwa nicht zu den Schafen, welche Gottes Sohn dem heiligen Petrus überantwortet hat? (sic!) Wer, frage ich, glaubt sich bei dieser Allgemeinheit der Vollmacht zu binden und zu lösen von der Gewalt Petri ausgenommen, wenn nicht etwa der Jammermensch (sic!), der das Joch des Herrn abwirft, um die Bürde des Teufels (sic!) auf sich zu nehmen, und nicht mehr zu Christi Schafen zählen will? Doch ihm wird durchaus nicht zu einer elenden Freiheit verhelfen, wenn er die von Gott an Petrus verliehene Gewalt von seinem stolzen Nacken abschüttelt; denn je hoffärtiger (sic!) er sie zu tragen sich weigert, um so drückender wird er sie bei seiner Verdammung am Tage des Gerichts empfinden!
>
> Und wie wir an seinen Sohn als wahren Gott und wahren Menschen sonder Wanken glauben, so haben wir auch an ihm, welcher zur Rechten des Vaters sitzet und unaufhörlich für uns Fürsprache einlegt, den höchsten Priester, das Haupt aller Priester, welcher den weltlichen Staat, den Grund hoffärtigen Stolzes für die Kinder der Welt (sic!), verachtet und freiwillig für das Priestertum des Kreuzes sich entschieden hat. Wer wüßte denn auch nicht, daß Könige und Herzöge sich entwickelt haben aus Menschen, welche, über Gott in Unkenntnis, durch Selbstüberhebung, Räuberei, Verrat, durch Mord und Totschlag, kurz durch alle etwa erdenklichen Verbrechen unter dem Antrieb des Herrn der Welt, des Teufels, über ihresgleichen, über Menschen, in wilder Begierde, in unerträglicher Anmaßung die Herrschaft angestrebt haben?
>
> Und der selige Ambrosius, ein zwar heiliger, aber doch nicht der Bischof der allgemeinen Kirche, hat um einer Schuld willen, welche anderen Bischöfen gar nicht einmal so erheblich schien, den großen Kaiser Theodosius gebannt und aus der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. Er zeigt auch in seinen Schriften, daß Gold noch lange nicht das Blei so an Kostbarkeit übertrifft, wie die priesterliche Würde an Erhabenheit die königliche übertrifft, indem er am Anfang seines Pastorale also schreibt: . . . denn man sieht ja doch: Könige und Fürsten beugen ihren Nacken unter den Fuß der Priester (sic!); sie küssen ihre Rechte, weil sie durch ihre Gebete sich sicher glauben. Außerdem verlangt jeder christliche König, wenn es mit ihm zu Ende geht, um dem Kerker der Hölle zu entkommen (sic!), von der Finsternis in das Licht zu gelangen und in Gottes Gericht frei von den Banden der Sünde (sic!) zu erscheinen, flehentlich und jäm-

merlich nach dem Beistande des Priesters. Wer — ich will nicht sagen ein Priester, sondern selbst ein Laie — hat in seinem letzten Stündlein für sein Seelenheil die Hilfe des irdischen Königs angerufen? (sic!)

Wer möchte nun wohl, und sei er geistig noch so dürftig begabt, an dem Vorrang der Priester vor den Königen zweifeln? Unterliegen die Könige um ihrer Sünden willen dem Urteil der Priester (sic!), von wem sind sie dann mit besserem Rechte zu richten als von dem römischen Bischof?

Darum dürfte es vor allen für die Kaiser und Könige nützlich sein, während sie sich emporschwingen und an ihrem Sonderruhme ihr Vergnügen finden wollen, die Mittel und Wege zur Selbsterniedrigung (sic!) zu finden und innezuwerden, daß weit eher meidenswert ist, was ihnen Anlaß zur Freude bot.

Welcher Kaiser oder König hat Tote auferweckt, Aussätzige geheilt, Blinde sehend gemacht? Da sind ja wohl Kaiser so frommen Angedenkens wie Konstantin, Theodosius und Honorius, Karl und Ludwig, die Freunde der Gerechtigkeit, Verfechter des christlichen Glaubens und Verteidiger der Kirche — die heilige Kirche preist und verehrt sie zwar, aber daß sie in solchem Wunderglanz gestrahlt haben, läßt sie denn doch nicht gelten. Und außerdem: wie viele Könige und Kaiser sind es denn, auf deren Namen nach der Anordnung der heiligen Kirche Kirchen und Altäre geweiht, zu deren Ehre Messen gefeiert werden?

Darum muß es ihnen wahrlich große Furcht (sic!) einflößen und ihnen immer wieder ins Gedächtnis zurückgerufen werden, daß, wie gesagt, von Anfang der Welt an in den verschiedenen Königreichen der Erde nur sehr wenige heilige Könige trotz ihrer unzählbaren Menge sich finden, während doch in einer einzigen Bischofsreihe, der des Römischen Stuhles nämlich, von der Zeit des heiligen Apostels Petrus an ungefähr hundert den größten Heiligen zugezählt werden.

Das Schreiben Gregors bleibt nicht ohne deutsche Antwort. Aus dem Reichskloster Hersfeld, aus dem engsten Kreise der königlichen Anwälte stammt das erste Buch der unvollendeten Schrift „De unitate ecclesiae conservanda". Jahrhunderte ist dieses Buch verschollen, bis es Ulrich von Hutten mit einem genialen Griff in die Wahlverwandtschaft der Zeiten wieder entdeckt.

Dieses Schreiben ist zunächst sehr geschickt, sorgsam und sachlich gehalten. Es verbindet mit der Rechtfertigung des Königs den Frieden der Kirche. Es stützt sich mit Absicht auf die Zeugnisse der Päpste, es verteidigt die Doppelstellung der göttlichen Konsuln, die sich nach dem Spruche des Papstes Gelasius gegenseitig beschränken sollen, damit nicht der eine um den anderen verstärkt in den Himmel wüchse. Es prüft und erforscht die geschichtliche Wahrheit und findet den entscheidenden Punkt richtig heraus: Die Kaiserweihe vom Jahre 800, zu der sich der Frankenkönig „nur ungern von dem römischen Bischof jener Zeit bestimmen ließ". Auch die Königswahl Pippins erfolgt durch die einhellige Entscheidung der Fürsten. Die Zustimmung des Papstes sei nachträglich eingeholt worden, wie es der Brauch der Zeit er-

forderte: so sucht der Anwalt des Königs mit einer juristischen Wendung Wahl und Segen, Amt und Weihe klug zu sondern.

Diese königstreue Haltung bewegt sich aber immer mehr im konservativen Gedanken der Heiligen Schrift — nach deutscher Theologie ernst und fromm verstanden: Fürchtet Gott — ehret den König! Das Königtum wurzelt in Gottes festem Grund und in der Würde der Person. Es hat für sich den stolzen Beweis seiner Ahnen, das Verdienst seiner eigenen Tat. Der Papst dagegen überschreitet die ihm gesetzten Grenzen. Er hat die Bestimmungen der heiligen Canones verletzt und die Feinde des Königs zu Zeugen seiner Schuld genommen, er hat sich ein weltliches Gericht zugemessen, das Gott allein zusteht, er hat den Bann nur gezwungen vom Büßer genommen, in heuchlerischem Frieden die Hostie der Liebe gespendet und doch zu gleicher Zeit den Gegnern des Königs versichert: „Habt keine Angst, ich mache ihn Euch noch schuldiger!"

Die betrübte Gottestreue des Deutschen spricht aus den folgenden Worten:

> Ist es denn nicht schrecklich, daß auch das Sakrament des Leibes des Herrn für nichts geachtet wird, welches der König am Altar empfängt zum Zeichen seiner Aussöhnung mit der Kirche? Denn dieses Sakrament der Gnade ist doch gewiß auch ein Zeichen der Einigkeit und ein Band der Liebe! Aber, sagt er: Habt keine Angst, ich mache ihn Euch noch schuldiger! Und wenn der König, welcher durch sich selbst schuldig geworden war, durch den Papst noch schuldiger wird, wer ist dann als der größeren Sünde schuldig anzusehen?

Auch darüber ist der geistliche Schreiber und königliche Advokat entsetzt, daß der Papst sich anmaßt, den Untertaneneid zu lösen und die Wahrheit der Geschichte nach seinem Willen und zu seinem Zwecke beugt, wenn er sagt: „Ein römischer Bischof hat einen Frankenkönig nicht so sehr um seiner Sünden willen als wegen Untauglichkeit für eine so hohe Würde des Throns entsetzt und durch Pippin, den Vater Kaiser Karls des Großen, ersetzt. Er hat alle Franken von dem Treueide, welchen sie jenem geleistet, entbunden."

Denn wie ist überhaupt der Eid aufzufassen? Wie hat ihn Christus verstanden? Den Alten, die unter der Zucht eines starren Gesetzes lebten, galt der Eid als drohendes Gebot aus Furcht vor Gott. Hat Christus aber nicht vom freien Stande der Auserwählten gesagt, daß sie überhaupt nicht schwören sollen? Denn ihnen ist statt des Eides die Treue verliehen und in ihrem Herzen wohnt die Nachfolge des Heilands. So hat der Christ mit dem Schwur die „höhere Pflicht des Glaubens" zu halten. Je schwerer dieses Amt der Gottestreue ist, um so furchtbarer ist das Gericht Gottes über dem Abtrünnigen.

Weil diese Gewissensfrage eine Sache der Haltung ist, ein Akt der inneren Verantwortung vor dem Auge Gottes, so gibt es kein kirchliches Gericht über den ersten Diener Gottes im königlichen Amt. Denn jedes kirchliche Gericht wird notwendig

zum weltlichen. In diesem Sinne beruft sich der Verfasser auf das Zeugnis des Papstes Silvester: „Kein Geistlicher, Diakon oder Priester soll um irgendeiner Streitsache willen vor das weltliche Gericht gehen, sich auch nicht unterstehen, vor dem gegürteten Richter eine Sache zu führen, weil alles weltliche Gericht so nach dem Blutvergießen heißt." Man weiß, wie die Kirche in der Inquisition mit diesem Gebot fertig geworden ist: sie hat niemals ein Bluturteil gesprochen, aber sie hat sich den weltlichen Arm geliehen, um es auszuführen!

So steht alle Treue in Gottes Dienst. Darum folgt aus dem ganzen Streit, den hier ein germanisches Gewissen gegen römische Anmaßung durchficht, das entscheidende Urteil, das klugerweise wieder durch alte kirchliche Autorität und durch die katholische Überlieferung gedeckt wird: „Denn unter keinen Umständen", so sagt der erste Innocenz, „darf im menschlichen Gericht verurteilt werden, wen Gott seinem eigenen Gericht vorbehalten hat."

Wenn dieses Schreiben trotzdem seine Wirkung verfehlt hat, wenn sein protestantischer Sinn erst wieder in der reformatorischen Zeit entdeckt wird, so liegt das an der Haltung des Königs selbst, der sich in Canossa — gleichgültig aus welchen taktischen Gründen — dem Papste ausgeliefert hat. Heinrich IV. fehlt der Trotz des späteren Hohenstaufen, der zum ersten Male den Zauber des Banns bricht und Jerusalem durch friedliche Unterredung und geistige Verständigung dem Christentum gewinnt, obwohl er nach römischem Spruch geächtet ist. Heinrich versöhnt sich dagegen mit der Kirche aus politischer Not. Er ist ein schwankender Charakter mit unberechenbaren Schachzügen, denen der letzte Sinn der Notwendigkeit fehlt. Er findet keinen sicheren Entschluß. Er lebt von den Wechselfällen des Augenblicks und zerbricht schließlich am Aufstand der Sachsen und an der Rebellion des eigenen Sohns.

Die Unterwerfung von Canossa bleibt nicht ungestraft. Es ist die Katastrophe des Menschen und des Königs, der kein anderes Amt hat als seine gottunmittelbare Würde. Gerade diese Würde aber beugt er unter die Binde- und Lösegewalt des Papstes. Daran ändert nichts, daß Heinrich — zum zweiten Male gebannt — Rom erobert und die Kaiserkrone erzwingt. Gregor hat die erste große Probe des Banns gewagt. Der König hat sie nicht bestanden! Seine Umgebung ist entschlossener und kühner in den Gedanken als er selbst. Wie später Ludwig der Bayer die letzten Folgen scheut, die ihm seine geistigen Räte, seine Advokaten und Rechtslehrer nahelegen, so ist auch Heinrich IV. gebannt und verzaubert von dem Wahn der Erlösung, von dem Gefühl der zerknirschten Buße, von dem Jammer der Ohnmacht und von der Lüge der Sünde. Was in der Anschauung des mönchischen Papstes tief begründet ist, was hier eine logische Folge der Askese ist, was hier einheitlich und großartig wirkt durch die Notwendigkeit der geistlichen Allmacht im Zuge der Zeit — das wirkt bei Heinrich als Bruch und als seelische Unsicherheit.

Die ganze Frage läuft unausgesprochen auf die Entscheidung hinaus, die erst Friedrich II. ahnungsvoll fällt —: ob Christus überhaupt für die Sünden der Welt gestorben ist und seine Hinterlassenschaft an Gnadenmitteln dem Stuhle Petri übereignet hat — oder ob sein Sterben kein Mittel gewesen ist, sondern eine Probe der Gnadenwahl, der nur die wenigsten und seltensten Exemplare der Gattung Mensch standhalten.

Gregors Größe ist diese: er nimmt den Sündengedanken der paulinischen Lehre ganz ernst. Er führt das Kirchenchristentum auf die Höhe der Macht. Darum eifert er für das Zölibat. Darum kämpft er gegen die Simonie. Darum gibt er dem Leben die Strenge der Askese. Darum verneint er die Lust der Welt. Darum verachtet er die Pracht des Lebens. Darum beugt er die ganze staatliche Ordnung seiner fanatischen Idee. Darum errichtet er ein neues Reich der Werte, dessen Generalnenner nicht — wie in der kaiserlichen Zeit — die Ordnung, sondern die Erlösung ist. Aus der Disziplin Clunys, die zunächst noch an den Begriff des kaiserlichen Weltstaates und an die Pflicht der strengen Aufsicht durch das Reich gebunden ist, entsteht in einem überraschend kurzen Zeitraum die Sendung Roms. Der ganze Katechismus der Treue verwandelt sich in eine Bußordnung, die von Anfang an in der Idee der Erlöserkirche liegt.

Gregor hat hier nichts Neues hinzugedacht. Aber die Kraft seiner Persönlichkeit entscheidet über den Geist des Zeitalters. Wieviele dieser unerbittlichen Päpste haben diesem Sühnegedanken ihr Leben geopfert! Ihr Ideal ist so einsam wie das der kaiserlichen Gegner.

Die Großen sterben immer im Exil ihrer Wünsche.

2. Der Antichrist

Canossa ist Vorspiel. Wenn sich nun im neuen Zeitalter der Kreuzzüge der Gang der Ereignisse und das Drama von Staat und Kirche wiederholt, wenn der Kampf der Leidenschaften jäher, die Schärfe der Gedanken stolzer, die Wucht des Willens eigenmächtiger wird — so zeigt die Geschichte nur das stetige Gesetz ihrer Wiederkunft. Aus dem Dunkel der Ahnung, aus der Scheu des Unaussprechlichen, aus dem Schatten des Traums, aus dem unbewußten Vollzug der Notwendigkeit tritt die klare Form des Gegensatzes hervor. Und nun ist die Katastrophe nicht aufzuhalten. Denn in dem glashart gewordenen Zustande gegenseitiger Durchsichtigkeit gibt es keine Täuschung mehr, kein Versteck der Lüge. Die Gegner sehen sich auf den Grund. Alles ist wach und gespannt, hell und bewußt.

Daher die Sprödigkeit der Gegensätze, die geistige Härte, die kristallinische Schärfe eines unbarmherzigen und funkelnden Lichts. Daher die Bösartigkeit und der stolze Schliff einer schneidenden Sprache, der Spott der Vaganten, die pfeilartige Schnelligkeit der Gedanken, die blanke Waffe der Worte. Daher auch die Fülle der Ge-

stalten — in erster Reihe Barbarossa, Bernhard v. Clairvaux, Heinrich VI. (dieser schon voll harter und kühner Rücksichtslosigkeit), in zweiter Reihe Friedrich II., Franziskus, Dominikus und Thomas von Aquin.

In einer solchen Spannung gibt es keine schmiegsame Verbindlichkeit, keine unklare Verständigung und keine trübe Romantik. Auch Franziskus von Assisi ist nicht weich, pantheistisch und schwärmerisch gestimmt. So hat ihn eine spätere Zeit erst mißverstanden. Er ist kein idyllischer Heiliger, kein Lyriker mit Spielmannsliedern, kein Troubadour Gottes, wie ihn Görres sah. Zur Heiligung der Natur, zum frommen Gesang der Weltsonne kommt er auf einem ganz anderen Umwege, den seine falschen Lobschreiber übersehen. Denn seine Nachfolge Christi ist ordensmäßig gebunden und in der Zucht der Armut gehärtet. Wie hätte ihn sonst Giotto malen können, dieser letzte Künder des romanischen Stils, dieser vollkommen unfamiliäre, unhäusliche, unbürgerliche, ungotische Maler einer herben und strengen Gottwirklichkeit?!

Der Geist dieser Zeit zeigt sich in den klirrenden Sprüngen des glasharten Denkens. Denn alles lebt in der Überspannung. Jeder Pfeilschuß des Gedankens sitzt im sicheren Ziel, aber jeder Bogen zersplittert auch dabei.

Lassen wir uns nicht täuschen durch die akademischen und rein literarischen Versuche der geistlichen Chronisten, die noch die Mitte zwischen Kaisertum und Papsttum halten. Da ist die aussöhnende und ausgleichende Stimme Ottos von Freising, Heinrichs IV. Enkel und Barbarossas Oheim, der kaisertreu denkt und als Anwalt der staufischen Dynastie die geistliche Würde des Staates betont. Daß der Kaiser die Gnade der göttlichen Vorsehung hat und demgemäß auch das Weltregiment, erscheint ihm naturgemäß und nach der Ordnung Christi. Aber er sieht die Welt schon im Schatten des Jüngsten Gerichts und des Sühnetages. Sein Kaiserstolz mündet im Endtraum der verscherzten Welt und lebt in der Hoffnung einer „erfreuenden Zwiesprache" zwischen dem geistlichen Vater und dem irdischen Sohn. Da ist auf der anderen Seite Gerhoh von Reichersberg, der das „lockende weltliche Gepränge" verachtet, die geistliche Macht der Kaiser als Simonie verurteilt, der den himmlischen Staat über den vaterländischen setzt und doch den Freimut des Reformers bewahrt. Denn darin verständigt er sich mit Otto von Freising, daß jedes Übermaß der Macht zum Übel führt, und daß es besser ist, „wenn jede Gewalt sich an ihren Grenzen genügen läßt, damit sie nicht bei Anmaßung fremden Eigentums mit Verlust an dem ihrigen bestraft wird." Also auch hier Ausgleich der beiden Schwerter, auch hier der unpolitische Gedanke des Danteschen Ideals, auch hier die Dichtung und das Sehnen aus der Not eines schmerzlichen Verzichts.

In Wirklichkeit ist auf etwas ganz anderes zu achten. Jede übersteigerte Idee treibt zum Sprung, zum Riß, zum Bruch und wendet sich gegen ihren eigenen Träger. Gregor VII. hat die Welt unter den Gedanken der Buße gebeugt, um den Kaiser

zu treffen, seinen irdischen Stolz zu brechen und den Staat zu bezwingen. Er hat Gott, den Geist der Erlösung und das Kreuz von Golgatha angerufen und Sühne, Reue und Lösung gepredigt — von seiner allmächtigen Hand. Canossa ist die große Stunde der Absolution.

Damit hat Gregor den Stuhl Petri zum Maß Gottes erhoben. Damit hat er die Pflicht Gottes auf sich geladen. Gregor hat diese Bürde getragen. Darin liegt seine Größe. Aber er hat das Maß des Menschlichen nicht bedacht, die Einschränkung der irdischen Natur. Er hat das Amt des Papstes vergöttert, ohne zu ahnen, wie sehr alles Weltliche meßbar ist. Von Innocenz III. erzählt die Legende, daß er sich einst den ungenähten Rock übergeworfen habe, um sich, den gottgleichen Stellvertreter, an der Größe Christi zu messen. Siehe aber, er war zu klein und schmächtig an Gestalt, zu gering im Vergleiche Christi.

Die Buße also, die das Papsttum dem Staate auferlegt, wird zu seiner eigenen Waage. Die Sünde, die Rom verdammt, wird zu seiner eigenen Probe. Die Reue, die der römische Bischof dem Kaiser empfiehlt, wird zu seiner eigenen Verstrickung. Das ist die Fessel der päpstlichen Macht und der Sprung im System.

Wir brauchen nicht lange zu suchen: die geschichtliche Folge stellt sich sehr bald ein. Otto von Freising berichtet über Arnold von Brescia, den „Wolf in Schafskleidern", der die Herde Christi „zum Abfall reizt" und sich einen zahllosen Anhang schafft. Mit ihm taucht der Schatten Abälards auf, der Arnolds Lehrer gewesen ist. Die „Märe von Mailands Eroberung" liefert die Hintergründe dieser ketzerisch-reformatorischen Erscheinung. Das kaiserliche Epos gibt unfreiwillig die Spannung wieder, die einst von der Bußgesinnung Clunys ausging, dann auf das Kaisertum geworfen wird und nun auf das Papsttum zurück fällt:

Zu Rom am ärgsten ist's bestellt,
Darob rief er sein Wehe,
Wo über Treu und Glauben hoch
Das Geld in Ehren stehe.
Um Geld dort sehe man das Recht
Verachten und erniedern,
Da breite sich das Übel aus
Vom Haupte zu den Gliedern.
Feil sei des Herren Heiligtum
Der ganzen schnöden Menge,
Die nach Handsalb und Bettellohn
Voll ekler Gier sich dränge
Und dem, des Beutel schlecht gefüllt,
Gar schnell den Rücken kehre.

So spöttisch frei wird nun der Ton der Vaganten, so volkstümlich und antiklerikal der Spaß der Straße. (Große Hoffnung ohne Spenden! — Doch das Lied wird

immer enden: — Mache deine Börse leicht!: so lautet eine treffende Glosse aus dem Geiste des Volks.) Aber Arnold von Brescia ist mehr als ein Satyriker, mehr als ein Spötter. Dazu ist sein Sterben zu ernst, zu flammend sein Scheiterhaufen. Von Anklage und Buße erfüllt sprengt er — ein neuer Donatist des 12. Jahrhunderts — das kirchliche System. Auf einmal fällt das Dogma der Sakramente ins Leere und das alte Feuer des Urchristentums brennt lichterloh. Das von Augustinus mühsam errichtete Gleichgewicht der heiligen Kräfte stürzt zusammen. Und die Reformfrage aller Zeiten taucht wieder auf: wie kann ein unwürdiger Priester, ein Hascher des Geldes, ein Shylock der Pfründen das gültige Sakrament spenden, wie kann des Herren Leib in unreinen Händen gnädig sein? Besser ist es darum für Arnold von Brescia, wenn Laien untereinander beichten als vor der Pforte der Mönche,

Die ob dem eitlen Erdentand
Nicht Gottes mehr gedächten,
Des Forums Händel Tag und Nacht
Für Geld zum Spruche brächten,
Vergessend über ird'schem Tun
Die hohen Priesterpflichten.

Otto von Freising — noch in der kaiserlich-christlich-römischen Ordnung lebend — nennt Arnold von Brescia einen „Krakehler", keinen wahren Reformator. Aber er unterschätzt den Zusammenhang der alles überbrückenden Geschichte, er hält für Willkür und Empörung, was nur eine alte Spur im Geleise der Kirche ist. Denn ein paar Jahrzehnte später wiederholt sich der Angriff, diesmal aus dem Süden Frankreichs, aus diesem Lande merkwürdig gepaarter Gegensätze, die das Fanatische und das Weltliche, das Mönchische und das Ritterliche, das Ernste und das Liedhafte, das Strenge und Anarchische umfassen. Leugnet Arnold von Brescia die Gnade des Sakramentes in der Hand des unwürdigen Priesters, so tun es nun die Waldenser auch. Die Katharer gehen noch einen Schritt weiter. Sie greifen die alte Lehre Marcions, des Reformators aus dem zweiten Jahrhundert, wieder auf, daß Christus nur einen Scheinleib angenommen habe und von allen Verwandlungen dieser Welt unberührt als reines, engelhaftes Geistwesen erschienen sei. Damit wird die Erlöserpraxis des Sühneopfers am Kreuz und am Altar zur großen Täuschung der Kirche. So fließt aus dem Gefühl der Buße und der Weltverneinung, aus dem Dogma der Sündennot — von Gregor entfacht — der Widerstand gegen die organisierte, weltlich regierende Kirche. Gregors Eifer findet seinen Gegensatz und seine Schranke. Denn in dem Maße, wie die Kirche die Menschheit unter das Dogma der Askese beugt, wächst der Abstand zum römischen Regiment, wächst die schwärmerische Nähe zu Gott. Das ist das Schicksal jeder klerikalen Übersteigerung.

Aus dem Geist der Weltflucht stammt also die freie Gottesliebe, aus der Wucht der Sünde die Hoffnung auf Gnade. Der dogmatische Rahmen der Kirche wird ge-

sprengt. In dieser heillosen Stimmung, in diesem Chaos der Zeit erwächst dem Papsttum ein brüderliches Paar bettelnder Mönche und frommer Stifter — Franziskus und Dominikus. Noch einmal gelingt es, Liebe und Gesetz in der Spannung der Kirche zu befestigen und zu vereinen.

Von beiden ist dieselbe Legende bezeugt:

Innocenz III., Vormund und Gegner Friedrichs II., sieht den morschen Bau der Lateranbasilika wanken. Da erscheint ihm im Traum ein Pilger, klein von Wuchs, im fadenscheinigen Kleide der Armut, der das Dach Petri stützt und mit seinen schmächtigen Schultern die schwankenden Pfeiler aufrichtet. Später, als die Zeit erfüllt ist, erinnert sich der Papst an dieses Traumbild und erkennt in Franziskus und Dominikus die Helfer der Weissagung. Franziskus gründet seinen Orden aus dem überfließenden Strom des evangelischen Lebens, Dominikus aus der Zucht des Geistes, aus dem Eifer der Inquisition und aus dem Gebot der Scholastik. Aber beide, so sehr verschiedenen Gestalten strömen in einer einzigen zusammen, wie es die Legende offenbart. So groß ist die Macht und — die Not der kirchlichen Idee.

Dominikus tritt ganz hinter sein Werk und hinter die Aufgabe des Ordens zurück. Anders Franziskus, dessen persönliche Züge so reich und mannigfaltig bewahrt sind wie keines zweiten Heiligen. Franziskus wirkt dramatischer als Augustin, mystischer als Paulus, beherzter als Bernhard von Clairvaux. Er folgt der Passion des Heilands und empfängt die Wundmale des von Gott Gezeichneten.

Trotzdem ist keine Gestalt des Mittelalters so falsch verstanden worden wie diese. Man nennt Franziskus den ersten Reformator, den ersten Individualisten, den ersten Romantiker, den ersten Kommunisten. Warum sind alle diese Urteile töricht? Warum widersprechen sie sich? Weil Franziskus eben nicht die moderne Persönlichkeit ist, die uns beliebt. Was alle Konfessionen an der franziskanischen Gestalt besticht, ist die schwärmerische Erscheinung einer reichen Seele, der Zauber des Heiligen. Aber niemand denkt an die innere Strenge, an die Zucht der Haltung, an die ernste Sammlung, an die herbe Armut, an den demütigen Gehorsam des Franziskus, aus denen erst die volle Gelassenheit, die ungetrübte Zuversicht, die heitere Notwendigkeit fließt. Niemand denkt an den großen Verzicht des Franzesco di Bernardone, der alles verloren hat, um alles zu gewinnen.

Es ist schwer, hier nicht polemisch zu werden und nicht von dem Modekatholizismus zu sprechen, der so viele Konvertiten macht. Der ästhetische Geist — zu dem die schmuckhaften Formen der Legendenbildung beigetragen haben — hat das franziskanische Ideal umschwärmt, hat sich in eine Natur verliebt, die der Heilige von Assisi, der Stigmatisierte von Alverno nie gewesen ist. Franziskus ist ohne das Gesetz der Kirche und ohne die Form des katholischen Dogmas nicht zu denken.

In derselben Auseinandersetzung befindet sich übrigens auch Wolfram von den Steinen, dessen Urteil an dieser Stelle nicht unbeachtet bleiben soll:

> So wenig der echte Herr Jesus Christ den Lämmerglauben gelehrt hat, mit dem ölige Seelsorger jedweder Konfession das Ärgernis der blühenden Herzen erregen, so wenig war Franziskus der naturselige, harmlose Allverzeiher, mit dem Zeitungen jedweder Partei das Gemüt zum Sonntagsfrühstück in Rührung versetzen. Schon seine jugendbefangenen Triebe und Träume verraten eine königliche, auf Eroberung sinnende Natur. Er wandte sich Christus zu, als er verstand, daß ihm in dessen Dienst die schwerste und herrscherlichste Aufgabe winke. Immer, bei aller Demut, zeigt er den stolzen Gebietergeist, wenn er etwa befiehlt, nur Christus und ihm zu folgen, oder verbietet, an seinen Vorschriften, die er selber nach der Zeit gemehrt und geändert hat, in irgendwelcher Zeit zu mehren oder zu ändern. Solche Züge mindern nicht, sondern erläutern die der Güte und Bescheidenheit: man muß nur bis zu der Mitte gehen, wo das verschieden Ausstrahlende sich vereint.

Diese Mitte ist Christus, eben der strenge, herrische, fordernde und wählerische Charakter, der uns von Anfang dieses Buches an vertraut und geläufig ist, eben dieser sondernde Geist der Gnadenwahl, der imstande gewesen ist, Kaiser zu verpflichten und den Staat mit einer gottunmittelbaren Würde der Stellvertretung zu krönen.

Die Innerlichkeit des Franziskus ist also keine schwärmerische Willkür des Herzens. Sie ordnet sich ein und verpflichtet sich Rom. Das Gebot der endgültigen Regel lautet: Regel und Leben der Minderbrüder ist dies: unseres Herrn Jesu Christi heiliges Evangelium zu bewahren durch ein Leben in Gehorsam, ohne Eigentum und in Keuschheit. Bruder Franziskus verspricht Gehorsam und Ehrfurcht dem Herrn Papst Honorius und dessen Folgern, die gesetzlich eintreten, und der römischen Kirche.

Franziskus hat also den schwersten Weg der Nachfolge gewählt: durch Gesetz zur Freiheit, durch Bindung zur Vollkommenheit, durch Ordnung zum Heiligen. Franziskus ist nie in Gefahr gewesen ein Ketzer zu werden. Alle Versuche in dieser Richtung sind falsch angelegt und stammen nicht aus dem Geist des franziskanischen Gehorsams. Denn diese Frömmigkeit zeigt sich nicht dadurch, daß sie dem Gesetze trotzt, sondern es überwindet, daß sie es hinter sich zurück läßt, nachdem ihm Genüge geschehen.

Nur so ist auch das Naturgefühl des hl. Franziskus zu verstehen. Denn nicht pantheistisch ist sein Herz, das den Vögeln lauscht und zu den Blumen spricht, sondern entsündigt durch den höheren Geist der Notwendigkeit, die in allen Dingen liegt, und durch die wieder gewonnene Eintracht und Unschuld des Heiligen in der Natur. So wird auch das Böse der Welt verklärt, als Notwendiges, als Geschick, als Passion und Gnade zum Lobe Gottes. Franziskus wird dadurch größer als die Eiferer der Weltflucht, als die Fanatiker der Buße, als die ketzerischen Knechte der Sünde. Er ist innerlich frei von diesem negativen Geist der Katharer und Walden-

ser, er hat ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit zurück gewonnen. Denn nicht verdrießlich, gallig und flüchtig ist seine Weltstimmung, sondern tapfer, beherzt und zuversichtlich.

Um diese Haltung zu verdeutlichen, sei an ein geschichtliches Beispiel erinnert — aus einer freilich ganz anderen, aber gesetzlich doch gleichgestimmten Welt — das auch schon deshalb nicht unrichtig ist, weil es sein Vorspiel im Zeitgenossen des hl. Franziskus, in dem Hohenstaufer Friedrich II. findet, dem Träger eines später wieder aufklingenden, nicht ohne Zufall gleichlautenden Namens, Friedrichs II. von Preußen.

Auch das Preußentum hat sein Gesetz in der Ordnung, seine Zucht in der Treue, seine Freiheit im Gehorsam. Wie der Hohenstaufe Friedrich bindet es die Willkür, zügelt es jeden verwegenen Sinn durch ein Maß der Pflicht und durch einen selbstgewählten Imperativ. Erst wo dieses Gesetz der Verpflichtung nicht mehr als Bürde und Zwang empfunden wird, wo es eingegangen ist in Blut und Adel, blüht die Anmut, die immer nur aus zuchtvoller Form entsteht. Wir erinnern uns an Schinkel, der sich in einer abenteuerlichen und weitschweifigen Zeit des Übergangs in gotische Entwürfe und Pläne verliert, die niemals Wirklichkeit geworden sind und nur als malerische Zeichnungen leben. Erst durch die Not gezwungen findet Schinkel zur einfachen Tugend der Form. Und nun zeigt sich seine volle Bedeutung. Nun wird aus Gesetz Anmut, aus Zwang Ebenmaß, aus Sparsamkeit und Genügsamkeit Schönheit. Das Preußentum, im Kriegerischen geschult, im Stechschritt gedrillt, im Dogma des Staates straff gezügelt und gespannt, wird auf einmal glückhaft, sicher, heiter, beschwingt und klassisch (ganz ungotisch!). Erst das Notwendige führt zum Zweckmäßigen, erst das Zweckmäßige zum Einfachen, erst das Einfache zur Einfalt, erst die Einfalt zur Schönheit, erst die Schönheit zur Würde, erst die Würde zum Stolz. So schließt sich der Kreis um Gesetz und Form im Staate.

Nicht anders im kaiserlichen Staate Christi zur Zeit des zweiten Friedrich von Hohenstaufen, nicht anders im Staate Petri zur Zeit des dritten Innocenz. Was der Bamberger Reiter an reifer, gespannter und schöner Form ist, das ist Franziskus auf kirchlicher Seite. Sein Orden hat nicht mehr den fanatischen Eifer der Askese, wie etwa in gregorianischer Zeit. Franziskus verdächtigt ja nicht die Welt, wie Cluny es getan. Das puritanische Jahrhundert liegt hinter ihm. Er ist kein Kleriker mit Bußansprüchen und aufdringlichen Reuevorschlägen. Die Qual der Sünde ist ihm fremd, obwohl er wirklich ernst macht mit der christlichen Umkehr und alles Bürgerliche, alles Gütliche am Leben von sich tut, bis auf den letzten Rock, den er seinem irdischen Vater schuldet.

So wird kein Gebot ausgelassen, keine Pflicht verweigert, kein Brauch verletzt, kein Gehorsam entstellt. Erst nachdem alles dies geschehen ist und keine Forderung

schen umgangen, erst nachdem das Notwendige eingelöst ist bis auf den letzten gebührenden Zwang, erst da wird Franziskus zu der freien Gestalt Gottes. Nun jubelt seine Seele, nun findet sie die Sprache der Anmut, die edle Einfalt und die schöne Form. Nun wird die Ordnung der Welt harmonisch, nun ist die Mutter Erde Schwester und das Feuer Bruder und Krankheit und Trübsal, Tod und Verlust seliger Frieden. Im Raum der Kirche, im Rahmen des Dogmas entsteht kurz vor der Verdüsterung des gotischen Zeitalters noch einmal diese entspannte und entsündigte, ungeknechtete Heiterkeit der Seele, die über alles hinaus ist, sowohl über den Wahn der Buße, wie über die Versuchung der Welt. Der Gegensatz von Ketzeranarchie und Kirchenstarre ist überwunden, die Zwietracht von Freiheit und Gesetz ist erloschen, das Notwendige — Leonardo da Vincis, Giordano Brunos und des Kopernikus späterer Weltbegriff — ist zum ersten Male gesehen, empfangen und geliebt. Daraus fließt das franziskanische Ideal, das alles entbehren kann und doch keinen Verlust erleidet, das alles Weltliche verabschiedet hat und doch die volle reiche Unschuld zurückgewinnt. Daraus fließt die Anmut aller franziskanischen Legenden. Aus der Strenge des Erlöserevangeliums folgt der freimütige Geist der Gelassenheit, dieser unverbitterte, dieser siegreiche, dieser zuversichtliche Strom der Gnade. Im romanischen Zeitalter der späten Blüte, noch unangefochten von der Ekstase der Gotik, noch unversehrt von dem nahenden Geist der Folter, ist ein heller und ruhiger Glanz in der Welt, der schon über dem Mainzer Reichsfest vom Jahre 1184 aufleuchtet, dann im Sonnengesang des hl. Franziskus und in der wachen, gespannten, behenden Staatlichkeit des zweiten Friedrich schimmert.

Das ist der Klang dieser Welt, der Jubelton dieses Zeitalters. Er zeigt sich in einer kurzen, aber stolzen Periode der Sprache. Denn es sind ganze Chöre von Worten, die nun angestimmt werden, sowohl auf kaiserlicher wie auf franziskanischer Seite. Immer aber ist die Kraft dieser Sprache gebunden, immer steht sie im Zenith der Ordnung, immer lebt sie aus der kaiserlich-christlich-römischen Spannung.

Franziskus hat ein Heilandsleben der Passion geführt, das ihn buchstäblich kreuzigt, an Händen und Füßen und an der linken Seite mit den Narben von Golgatha schmückt. Innocenz nimmt seinen Anspruch aus der gottgleichen Würde des geistlichen Regierers. Friedrich II., vom Zauber des Weltstifters und Welterhalters berührt, preist Jesi, die Stadt seiner königlichen Geburt, als das Bethlehem der neuen Welt. Seine göttliche Mutter erscheint ihm als eine kaiserliche Madonna der Gnaden. Keine Lästerung liegt in diesen hochgespannten Gottvergleichen. Denn jede dieser gebieterischen Erscheinungen nimmt den Auftrag Christi ernst und setzt sich und ihre Ordnung zum Pfande Gottes.

Es ist nicht überraschend, sondern naturgemäß, daß aus diesen Folgern Christi im Amte der Welt Kämpfer werden, nicht friedliche Brüder, Gegner in Gottes Rang

und streitbare Ordner. Denn jeder beansprucht den Thron der Herrschaft aus höchster Verantwortung. Was Franziskus seinen Ordensbrüdern auferlegt, ist Dienst am Evangelium. Was Friedrich von seinen Staatsbeamten fordert, ist die kaiserliche Pflicht Christi. Was der Papst an Gehorsam und an Eiden verlangt, folgt aus dem Auftrag Petri. So mündet überall diese Obrigkeit, diese Majestät, dieses Regiment in Christus, den König.

Franziskus hat, während sich Kaiser und Papst verkämpfen und zersplittern, den lautersten Sieg davongetragen. Er hat die Armut geheiligt und unbesorgt der Vorsehung Gottes gelebt. Er hat die Arbeit vom Gelde, vom Begehren und vom Lohn befreit, er hat jenseits aller Zeiten die Macht entgöttert. Franziskus ist daher der eigentliche Gegenspieler des Kaisers, nicht der Papst, der ja auch sein Amt an die weltliche Allmacht knüpft und daher besiegbar ist. Franziskus dagegen ist unbesiegbar, weil seine Armut, seine Einfalt, seine Strenge, seine Folgerichtigkeit und seine Gnade alle Welt entwaffnet.

Der Endkampf von Kaiser und Papst ist lange vorbereitet. Canossa liefert die Voraussetzung. Da überschneiden sich zum ersten Male die Kurven des Staats und der Kirche. Heinrich IV. umgeht die aufgeworfene Frage. Erst Barbarossa stellt sich mit der ihm eigentümlichen Wachsamkeit zum unvermeidlichen Kampf der beiden Weltpole. Die List der Kaiserkrönung vom Jahre 800, diese Ursache aller Verwirrung, dieser Schachzug der päpstlichen Dialektik wird in einem neuen Zusammenhang aktuell.

Rachwin erzählt in seinen Gesta Friderici die Vorgänge auf dem Reichstag von Besancon, wo im Auftrag Hadrians IV. die beiden Kardinalpriester Roland (der spätere Alexander III.) und Bernhard einen Brief vorlegen, in dem es heißt,

> daß dem Kaiser die Würden- und Ehrenfülle vom Römischen Papst verliehen worden sei, daß aus seiner Hand der Kaiser das Wahrzeichen der Kaiserkrone erhalten habe, daß es dem Papste nicht leid täte, wenn jener aus seiner Hand noch bedeutendere Lehen (beneficia) erhalten hätte, in Anbetracht dessen, wie beträchtliche Förderniſſe und Vorteile der Römischen Kirche durch ihn erwachsen könnten.

Der Begriff beneficium gibt hier den Ausschlag. In den wachsenden Tumult und Lärm fällt der Zwischenruf des einen päpstlichen Gesandten: „Von wem hat er denn das Kaisertum, wenn nicht von dem Herrn Papst?" Rachwin erzählt, wie darauf der Pfalzgraf Otto von Bayern sein Schwert zückt und dem Priester mit dem Tode droht. „Friedrich mußte seine achtunggebietende Gegenwart einsetzen, um das Getümmel zu bändigen; die Gesandten aber ließ er unter sicherem Geleit nach ihrer Herberge abführen und befahl ihnen, am nächsten Tage in der Frühe ihres Weges zu ziehen, indem er sie anwies, nicht hier und da in den Gebieten der Bischöfe

und Äbte umherzuschweifen, sondern geraden Weges, ohne zur Rechten und zur Linken abzubiegen, nach Rom zurückzukehren."

Es ist interessant, wie dieser Streit beigelegt, mit welcher klugen Dialektik und mit welcher spitzfindigen Wendung der klare Sachverhalt wieder verdunkelt wird. Denn die neuen Gesandten des Papstes, die sich nun auf einmal in Demut und Bescheidenheit kleiden, „was man früher nicht gewohnt war", legen den Begriff beneficium folgendermaßen aus: „Es ist doch entstanden aus bonum und factum, und so bedeutet beneficium bei uns nicht Lehen, sondern gute Tat: in dieser Bedeutung kommt es in der ganzen Heiligen Schrift vor, wo es heißt, daß wir durch die Wohltat Gottes — nicht etwa durch die Belehnung, sondern seine Segnung, seine ‚gute Tat' — regiert und erhalten werden. Und Deine Majestät weiß sehr wohl, daß wir das Wahrzeichen der Kaiserwürde Dir in allen Ehren so untadelig aufs Haupt gesetzt haben, daß das als eine gute Tat von allen erachtet werden kann . . . Mit dem Worte ‚verleihen' meinen wir gar nichts anderes als was vorhin mit ‚aufsetzen' ausgedrückt war."

Ein Meisterstück klerikaler Philologie! Die Entscheidung wird mit Worten umschmeichelt und mit Worten besänftigt. Die Taten wirken weiter.

Ernst Kantorowicz erwähnt zweimal in seinem Werke „Kaiser Friedrich der Zweite" — ein Buch, das in jeder Hinsicht als außerordentlich und dauerhaft zu gelten hat, das in seiner Haltung selten und wählerisch, durchaus einmalig und aristokratisch zu nennen ist — die unberechenbare römische Ausflucht, die List der Geschichte, die immer wieder dem Kaiser den Sieg entwindet. Als Friedrich auf seinem Marsch von Sutri nach Rom, vom Papste gebannt, vom Fluch der Worte im tiefsten getroffen, aber zugleich zum Widerstande und zum gerechten Stolz entfacht — denn nie erlahmt Friedrich in der Not, vielmehr wächst er in der Wucht des Gegensatzes — sein zorniges Gericht und den Triumph des christlichen Imperators über den ketzerischen Pharisäer, den hundertjährigen Papst, ankündigt, die Römer ihm zufallen und ihm die Straße seines Sieges schon mit dem Lorbeer schmücken, begibt sich folgendes Schauspiel, das Kantorowicz uns schildert:

> Papst Gregor IX. hatte bislang noch im Warten verharrt. Jetzt in der höchsten Not wandte er sich um Hilfe an Roms Heilige: die beiden Apostel. Es war der Tag der Stuhlfeier Petri. In feierlicher Prozession ließ der Papst trotz der Wirren wie üblich die Häupter der Apostelfürsten Paulus und Petrus, Holzsplitter vom Kreuze Christi und andre Reliquien des christlichen Rom nach Sankt Peter tragen. Er selbst, der Uralte, den man hundertjährig glaubte, schritt in Weihrauch gehüllt inmitten der ihm noch treuen Kardinäle und Prälaten einher. Die Menge empfing ihn mit lärmendem Hohn. Aber der sonst so wilde Papst Gregor bewahrte völlig die Ruhe des Königs. Er wies auf die Apostelhäupter: „Hier sind die römischen Altertümer, um deretwillen eure Stadt verehrt wird! Hier die Kirche und hier die Reliquien der Römer, die ihr bis zum Tode zu

schützen habt! Ich kann nicht mehr tun als ein anderer Mensch: aber ich fliehe nicht, denn hier erwarte ich die Barmherzigkeit Gottes!" Und die Tiara vom Haupte nehmend, setzte Gregor sie schützend über die Reliquien der Heiligen: „Ihr, Heilige, verteidigt Rom, wenn die Römer Rom nicht mehr schützen wollen!" Da riß sich die eben noch höhnende Menge schluchzend die Kaiseradler, die Zeichen des Antichrist, von den Kleidern und versah sich mit dem Zeichen des Kreuzes zum Kampf für die unendlich bedrohte Kirche. Der Cäsar im Triumphatorenpurpur war in Rom vergessen. Friedrich II. zog an der Hauptstadt der Welt vorbei in sein apulisches Königreich.

Das ist die Sprache Leos des Großen, des ersten Römerpapstes. Zwei Jahre später, nach dem Siege von Monte Christo, wo König Enzio, Friedrichs Sohn, auf offenem Meere die genuesischen Galeeren mit den französischen, italienischen und spanischen Prälaten abfängt, die auf Gebot des Papstes zum römischen Konzil herbeieilen (Gregors letztes verwegenes Spiel gegen den Kaiser), zwei Jahre später, als der Kaiser wiederum Rom in der Hand zu haben meint, stirbt Gregor IX., ein verwitterter Fels Petri:

> Ein zweites Mal hatte der Papst dem verhaßten Staufer den schon sicheren Sieg über Rom aus Händen gerissen . . . ein zweites Mal war Friedrich vor Rom ins Leere gestoßen: das Sterben war Papst Gregors letzter Streich gegen den Kaiser, der jetzt keinen Feind mehr hatte. (Kantorowicz.)

In dieser List der Vorsehung erblicken — kein Wunder! — die römischen Päpste ihre Bestätigung, den Fingerzeig Gottes, die Verheißung der ewigen Stadt und den Schutz der apostolischen Gräber. Friedrich dagegen erleidet das Schicksal einer landfremden Politik, er erleidet — wie Karl der Große, Otto I. und Friedrich I. — die Tücke Roms. Noch sein Brief vom Mai 1242 gibt Aufschluß über die wilde Enttäuschung und über den großen Siegeswillen, der ungestümer und jäher als zuvor ist. In diesem Schreiben erinnert Friedrich die Römer an die Laster ihrer vergangenen Schuld, an ihre Verräterei und Zuchtlosigkeit, „trunken vom Kelche Babylons", er stellt der römischen „Verwesung" den „Eifer seines Glanzes" entgegen, dem fast das ganze Erdrund sich beugt. „Die Stadt, nach der das römische Kaisertum zu heißen verdient hat, Rom soll uns unterliegen, da uns die Erde dient, das Meer huldigt, und auf einen Wink alles Begehrte geschieht."

Dieses Begehren ist niemals mehr erfüllt worden. Friedrichs stolze Kurve erlischt. Das Kaisertum endet jäh an dem Tage von Neapel, an dem Konradins junges Haupt fällt. Aber Friedrich hat doch ein Bleibendes. Er hat versucht, den Raum der Kirche mit seiner kaiserlichen Stellvertretung Christi ganz zu erfüllen — und zu sprengen. Er hat das Antlitz des germanischen Menschen, des kühnsten Verwesers Christi, bis in den letzten Kreis der irdischen Vollmacht verbreitet. Ist Friedrichs politische Absicht mißlungen, so ist sein Verlust dennoch nicht vergeblich gewesen.

Denn die große Ablösung von Rom und Reich war nur auf römischem Boden möglich, nur hier konnte das katholische Europa in die Brüche gehen, wo es als Imperium Romanum, als Kaisertum Christi widerwillig mit der Kirche verhaftet war, nur hier konnte der letzte Weltkaiser zur Geißel Roms werden, zum Antichrist, nur hier war ein Staat denkbar, dessen Regent sich die alten augusteischen Ehren als gottgleicher Imperator erweisen ließ, nur hier konnten sich die beiden Schwerter der Welt gegenseitig richten, nachdem ihre gebundenen Klingen zersprungen waren.

Es kommt vor allem auf die Mächte an, die Friedrich entbunden hat und die nun nach dem Ende des deutschen Kaisertraums in das Reich zurückströmen. An den Staatsbriefen kann man die gewaltigen und fortwirkenden Züge des Hohenstaufers Stück für Stück ablesen.

Es ist kein Zweifel, daß die Lehren des Papstes den Stolz des kaiserlichen Jünglings nicht gemeistert, sondern ganz im Gegenteil wachgerufen haben. Die Wunder der ersten Siege steigern in dem jungen Herrscher das Gefühl der Sendung. So tritt er das Erbe von Sizilien an. Das Mündel des Papstes, an den König der Könige gemahnt, aber von der „Sorgsamkeit und Freundlichkeit der apostolischen Macht" keineswegs überzeugt, nimmt seine Rechte voll in Anspruch. Friedrich zeigt von früh an die knabenhafte Verwegenheit und den Trotz einer sehr hochmütigen, aber auch sehr argwöhnischen und klaren Natur. Mit der Schärfe des Kindes durchschaut er die seelsorgerischen Bemühungen Innocenz' III., die herablassenden Ratschläge des geistlichen Erziehers. Schon hier zeigt er, was nicht verstockt, sondern unnahbar zu nennen ist. Die Wachsamkeit des Staufers gegen die Außenwelt ist nur ein Schutz für die einsamen Bezirke des Traums, die später so oft unberechenbar und überraschend zutage treten.

Eine solche Überraschung ist die Kreuznahme Friedrichs, die er 1215 in Aachen gelobt. Man muß sich folgendes vor Augen halten: Die ursprüngliche Begeisterung der Kreuzzüge ist längst vorbei. Die fanatische Beredsamkeit Bernhards von Clairvaux ist erloschen. Das Heilige Land ist die große Enttäuschung des Zeitalters. Barbarossa sieht nicht mehr das gelobte Land. Der Kreuzzug der Kinder im Jahre 1212 ist eine geistige Epidemie, eine mystische Krankheit, die nur aus der Ekstase zu erklären ist, aus einer Ekstase überdies, die — diagnostisch betrachtet — nicht mehr der Begeisterung entspringt, sondern der letzten Fieberwelle und der letzten Glut der Auflösung. An Stelle der ursprünglichen Tapferkeit des Herzens (Gottfried von Bouillon und Richard Löwenherz!) ist längst die Politik des Handels und Wandels getreten.

Es ist völlig falsch, in dem Entschluß Friedrichs eine Folge der geistlichen Hörigkeit zu erblicken. Denn gerade dieser Kreuzzug wird, um Jahre später, zum Anlaß des großen Zwistes zwischen Kaiser und Papst. Der Ton des Kreuzzug-Aufrufs verrät

ganz deutlich, worauf es Friedrich ankommt. „Der kaiserlichen Höhe ersehnte Glückseligkeit" soll nicht unter der Vergänglichkeit der Welt leiden, des „Allschöpfers und Bildners Liebe" soll nicht hinter die Gunst der Macht zurücktreten, die Würde des Kaisertums soll nicht beschattet werden durch die Taten des alten Römertums, das sich die gesamte Welt untertan machte. „Auf den kaiserlichen Schultern aber haben wir im Namen des Gekreuzigten das Banner des Kreuzes sichtbar zur Zeit unserer Krönung aufgerichtet, damit all den Treuen unseres Reichs kund werde, daß, wie sie unsere Gnade lieben und unsere Krone, sie zur Unterstützung des Heiligen Landes sich mannhaft und mächtig gürten sollen."

Friedrich spricht von der „Triumphstandarte des heiligen Kreuzes"; der ritterliche Gedanke, ja der imperatorische Gedanke leuchtet in dem jungen Herrscher auf, der sich die weitesten und größten Ziele setzt, rückblickend an Aachens Kaisergruft auf Karls gottunmittelbare Würde, vorblickend auf den ewigen Thron der Welt, vor dem es einzig und allein dem Kaiser geziemt, die Krone in die Hand des Allesstifters zurückzulegen.

Das ist der Sinn der überraschenden Wendung von Aachen. So mag auch Friedrich das Schreiben Gregors IX. vom Jahre 1227 — kurz vor der Katastrophe — verstanden haben. Ganz unbewußt nämlich wählt der Papst das treffende Wort vom „zweischneidigen Schwert" des Kaisers. Er meint damit die doppelte Natur der Dinge, die zwei Geschenke des Himmels, von denen das eine den Kaiser zur christlichen Einsicht und Vernunft leiten, das andere ihn vor der Versuchung der Sinne, vor der Beschmutzung der Welt bewahren möge. Gregor schmückt den Vergleich aus mit der Dornenkrone des Heilands und mit der goldenen Weltkrone des Kaisers, ohne zu ahnen, wie sehr ja gerade Friedrich die beiden Diademe miteinander verknüpft und wie zweischneidig die Schärfe des Kaisers wirkt, der — über den Papst hinweg!! — die Verbindung mit Christus schließt. Denn die Kreuznahme des jungen Friedrich ist nichts weiter als ein frühes, uns nun nicht mehr überraschendes Zeichen seines gottunmittelbaren Stolzes. Indem er Christus schwört, durchbricht der vom Papste betreute, aber ungebeugte Jüngling mit einer untrüglichen Sicherheit und mit einer unfehlbaren Witterung für alle zukünftigen Möglichkeiten das Mittlersystem der Kirche.

Friedrich hat die Kreuzfahrt 1215 beschworen. 1220 hat er das Gelübde erneuert. Aber erst 1228 kommt es zu dem Beginnen. Der Bannspruch des Papstes ist inzwischen gefallen, der Friedrich Säumigkeit und Untreue vorwirft. Aber diese Zuspitzung gibt dem Verlauf der Dinge erst die richtige reformatorische Bedeutung. Die Geschichte selbst steigert die heimlichen Absichten des Kaisers. Wieder hat er die Vorsehung auf seiner Seite, wieder fühlt er den Akt der Gnadenwahl.

Man muß es aus dem Ruhm der Sprache heraus fühlen, wie Friedrich dem Papste seinen Sieg berichtet und den Königen des katholischen Europa meldet, er, der

Gebannte dem Banner, er, der erste Stellvertreter Christi im weltlichen Imperium den anderen Königen der Gnade:

Frohlocken und jubeln mögen alle im Herrn, rühmen mögen ihn die Aufrichtigen im Herzen, der, daß er kund tue seine Macht, nicht immer in Pferden oder Wagen prangt: jetzt gab er sich Ruhm in der kleinen Zahl der Männer, auf daß alle erkennen und begreifen, wie er ruhmvoll ist in Majestät, furchtbar in Herrlichkeit, erstaunlich in Plänen über den Menschensöhnen, nach seinem Willen die Zeiten wandelnd und getrennter Völker Herzen zum Einen wendend; da in diesen wenigen Tagen, durch Wunderkraft mehr als Tapferkeit, jenes Werk vollbracht ist, das seit langen, rückliegenden Zeiten viele Fürsten und mancherlei Gewaltige der Erde weder in der Menge der Völker noch durch allergrößte Kräfte noch durch irgendeine Furcht bisher wie auch immer zu leisten vermochten.

Zur Anerkennung aber so großer Wohlfahrt und solcher Ehre, wie sie über unsere Verdienste hinaus und wider die Meinung vieler zu seines Erbarmens ewigem Preise barmherzig Gott uns gebracht hat, und daß an seiner heiligen Stätte wir das Opfer unseres Dankgebets persönlich ihm darbrächten, sei euch kund, daß wir am Sonnabend, dem 17. Tage dieses Monats März, mit allen Pilgern, die mit uns treulich Christo Gottes Sohne gefolgt sind, betreten haben die Heilige Stadt Jerusalem, und sogleich, als der katholische Kaiser, beteten wir das Grab des Herrn ehrerbietig an, und am folgenden Tage trugen wir die Krone; denn da der allmächtige Herr vom Throne seiner Majestät sie uns zukommend voraussah, hat er aus der besonderen Huld seiner Milde unter den Erdenfürsten uns wunderbar erhöht, damit es so, während wir uns dem Siegesjubel über diese große Würde hingeben, die nach dem Rechte des Königtums uns gebührt, mehr und mehr offenkundig aller Welt aufgehe, die Hand des Herrn habe dies alles getan. Und weil seine Erbarmungen über allen Dingen seine Werke darstellen, so sollen erkennen des rechten Glaubens Verehrer von nun an, und sollen es verkünden weit und breit auf dem Erdenrund, daß jener der benedeit ist für alle Zeiten, uns heimgesucht hat und Erlösung geschaffen hat für sein Volk, und uns errichtet hat ein Horn des Heils im Hause Davids seines Knaben.

Dieser Sieg hebt den romanischen Thron des deutschen Kaisers auf die höchste Stufe des Kosmokrators. Selbst in der Sprache Karls des Großen, Ottos des Großen und Heinrichs II. klingt dieser biblische Ton nicht auf, der nun das sizilianische Gesetzbuch des Kaisers einleitet.

Es ist nicht ganz gleichgültig, an welcher geographischen Stellung des katholischen Abendlandes dieser Aufruf erfolgt. Friedrich ist nicht bloß der Italiener, wie man ihn vielfach geschildert hat. Dagegen spricht sein Auftrag an den Deutschen Ritterorden, in Preußen zu siedeln und die alten Stellungen Ottos des Großen zu befestigen. Dagegen spricht seine enge Verbindung mit Hermann von Salza. Friedrich ist in mehr als einer Hinsicht der Vorfahr des preußischen Staatswillens, er ähnelt dem Zyniker von Sanssouci, er ähnelt dem Menschenverächter von Potsdam, er ähnelt dem einsamen Pedanten, ja dem Tyrannen der Ordnung. Friedrich löst wie sein Folger gleichen Namens aus dem Imperium einen Bezirk, eine Zelle, eine Pflanzung

seiner neuen Staatsform heraus, er wirkt zerstörend am Ende eines verbrauchten Zeitalters, radikal an der Wende von Staat und Kirche, er hat den Mutwillen, der den echten Revolutionär auszeichnet, aber mehr noch den aufbauenden Sinn des Staatsmannes und Staatskünstlers, der ein Eigenes, ein Ebenbürtiges an die Stelle des Alten setzt.

Dazu ist eine allgemeine Beziehung zur Welt von Grund auf nötig, ein neuer Wille zur Regierung der ganzen Natur. Friedrich rollt — und das ist nun die großartigste Stelle in seinen Staatsbriefen — den Gesamtplan der göttlichen Vorsehung noch einmal auf und mündet direkt in das Gesetz der Gnadenwahl.

Der Kaiser knüpft an die biblische Schöpfungsgeschichte des ersten Menschen an, der Gottes Gebote übertritt und die Gnade der Unschuld verliert. Aber sein Blick — gewöhnt im Sinne der Vorsehung den Lauf der Dinge zu betrachten — haftet nicht an dem Schicksal des Menschen, auf den Gott so große Hoffnungen gesetzt hat, daß er ihn den Kreaturen zum würdigen Beispiel schuf. Friedrich sieht die ganze Natur durch den mißlungenen Wurf enttäuscht und verunstaltet. Sein Gedankengang ist außerordentlich, merkwürdig, aber durchaus folgerichtig:

Gott hätte die Schöpfung des Menschen zurücknehmen können, aber er hätte damit den Gesamtplan seiner übrigen Werke sinnlos gemacht. Denn auf die höchste Art und Gestalt des Menschen ist ja alles angelegt, in ihm soll die Ordnung des Paradieses gipfeln. Tilgt Gott den Menschen aus dem Gebilde des vernünftigen Lebens, so hebt sich die ganze Schöpfung von selbst auf. Sie sinkt zurück in die dumpfe und brütende Stille der stummen Kreatur. Sie verliert die Sprache und den Preis Gottes. Darum folgert Friedrich:

„Damit nach Zerstörung des Menschenbilds nicht Zerstörung alles übrigen als Folge nachfolgte — das Unterstellte entbehrte ja nun des Übergeordneten, und seine Nützlichkeit diente niemandes Bedürfnissen mehr — so machte er aus beider Samen die Erde an Sterblichen fruchtbar und unterwarf sie ihnen."

Wer in den Sinn dieser Stelle und dieser unerhörten Folgerung dringt, wird folgendes erkennen: auf dem Grunde der Welt bleibt das Leid und der Verzicht, in ihrem Spiegel zeigt sich der Bruch, der Riß einer großen Enttäuschung und eines verzerrten Ebenbildes. Der Wurf des Menschen ist verunglückt und nicht zu heilen, ohne daß die ganze Schöpfung widersinnig wird. Gott kann sich nicht Lügen strafen. Gott muß sich selbst in den Zwang der Dinge fügen, wenn er sich nicht selbst aufheben will.

Gerade von diesem Standpunkte aus zeigt die Welt zum letzten Male das Gesicht der romanischen Kaiserwürde. Denn will sie nicht in sich selbst zusammenfallen — oder den Priestern verfallen, will sie trotz der verunglückten Menschenart einen leidlichen Sinn behalten und Gott schließlich doch rechtfertigen, so gibt es keinen anderen Ausweg: aus der Masse der mißlungenen Gestalten treten einige hervor, die

durch die Gnadenwahl vom Geschick des großen Abfalls ausgenommen sind und an der Schöpfung retten, was noch zu retten ist. Diese wenigen sind die Fürsten der Völker und die Könige Gottes.

In diesem Sinne heißt es bei Friedrich:

> Und so, durch notwendigen Zwang der Dinge selbst und nicht minder durch Antrieb der göttlichen Vorsehung, wurden die Fürsten der Völker gewählt, durch welche die Freiheit zu Verbrechen eingeschränkt werden könnte, welche, über Leben und Tod entscheidend, Schicksal, Anteil und Stand, wie sie jedem gebührten, den Völkern gleichsam als Vollstrecker der göttlichen Vorsehung begründen sollten, damit sie über die ihnen anvertraute Verwaltung vollauf Rechnung zu geben vermöchten.

In einer letzten Schärfe offenbart sich hier der Gegensatz der Zeitalter und Rassen. Die Kirche hat aus der gleichen Not, die in ihrer Sprache Sünde heißt, den bekannten Ausweg gesucht: sich selbst zu Liebe sei Gott in Christi Gestalt noch einmal in Bethlehem erschienen und auf Golgatha gekreuzigt worden, um die Gnade der Erlösung allen anzubieten, die an ihn und seine Kirche glauben. Über diesen Dogmenwahn der Erlösung brauchen wir hier nicht mehr zu sprechen. Entscheidend ist, wie der Kaiser hierüber denkt. Denn das ist der wahre Schlüssel seiner Politik und bis auf den heutigen Tag die Folge seiner Einsicht. Friedrich gehört noch ganz zum romanischen Zeitalter, dessen Stil im Regieren liegt, während der Stil des gotischen Zeitalters die Erlösung ist. Es stehen sich gegenüber Ordnung und Buße, Disziplin und Reue, Staat und Sakrament, Gesetz und Weltflucht, Kaisertum und Priestertum, Ritter und Mönch, Aristokratie und Demokratie.

Dies ist also die mittelalterliche Wegscheide: der Kaiser verachtet den Wurf der Masse, er täuscht sich nicht über den verscherzten Sinn der Welt, er hält nichts vom Menschen und er ist durch und durch Pessimist, was den sogenannten „Fortschritt", die „Besserung" und das Heil der Seele anbetrifft. Trotzdem hält er die Welt im Zügel seiner Ordnung, trotzdem regiert er, weil er muß, trotzdem hält er durch! Der Priester, sein Gegenspieler, die Kirche, sein Gegenpol, denkt im Grunde ebenso pessimistisch und ebenso verächtlich vom Durchschnitt; sie steigert sich in Innocenz III. und Gregor IX. zu cäsarischer Größe. Aber in der Haltung der beiden Gegner liegt ein ganz wesentlicher Unterschied. Friedrich regiert der kaiserlichen Pflicht zuliebe, die alle Verantwortung vor Gott übernimmt. Die Kirche regiert durch die heilige Lüge der Erlösung.

Ebensowenig wie Friedrich der Kirche zu Gefallen die Kreuzfahrt unternommen hat, ebensowenig verfolgt er der Kirche zuliebe die Ketzer. Der Kaiser erkennt ganz genau, daß die Ketzerei seine eigene Ordnung bedroht. Er wünscht der Kirche die Ketzerei. Denn sie hat sie verdient. Aber er haßt den schrankenlosen Individualismus, die zuchtlose Willkür der Ketzer, die zum Chaos der Weltverneinung treibt. Deshalb

foltert der Kaiser, der Monarch aller Ketzer, der Antichrist gegen den Geist der Kirche, die Abtrünnigen grausamer als der Papst in Rom. Nicht ihren Abfall vom Glauben verwünscht er, den er ja selbst längst vollzogen hat, sondern die Disziplinlosigkeit, die geistige und politische Unordnung in den ziellosen Köpfen der Gottesschwärmer.

Er weiß: es gehört die größte Zucht zum Aufstand gegen die Kirche, die größte Strenge zur Empörung gegen das Dogma Petri, der stärkste Wille zur Selbstbehauptung in der Verneinung. Für ihn steht zu viel auf dem Spiel, als daß er sich gemein machen dürfte mit den aufrührerischen Launen der Katharer und Waldenser. Außerdem kommt, wie Kantorowicz gezeigt hat, ein abgrundtiefer Haß gegen den demokratischen Geist hinzu, den die Kirche in ihrem Kampf gegen den Kaiser benutzt, weil ihr jedes Mittel recht ist, für den aber der Kaiser viel zu wählerisch ist und viel zu legitim denkt, um sich auf ihn einzulassen.

Die Wucht des Zusammenstoßes zwischen Kaiser und Papst ist apokalyptisch. So empfindet es die Zeit, die Friedrich als den Weltendkaiser fürchtet und ehrt, so empfindet es selbst Gregor IX., dessen Manifest von der Bestie spricht, „die, mit der Tatze des Bären und dem Löwenmaul wütend, an den übrigen Gliedern von Pardels Gestalt, ihren Mund zu Lästerungen des göttlichen Namens öffnet."

Wiederum muß man auf den Stil der Sprache achten. Friedrich hat selbst wie kein zweiter Herrscher zuvor dem Worte Macht gegeben, er hat es in dem stolzen und richterlichen Sinne von Schwur und Fluch gebraucht. Auch das gehört zu seiner antipäpstlichen Erscheinung. Seine Gedanken sind Rächer, seine Worte Bannsprüche. Rom, längst abgestumpft im klerikalen Psalmodieren, längst abgenutzt in seinem Mönchslatein, hat hier den weltlichen Gegner gefunden, der der Sprache wieder den cäsarischen Klang der Größe gibt. Friedrichs Pathos wirkt ebenso siegreich wie die Kraft seiner Waffen. Es lähmt die Besiegten durch seinen Zorn, es umgürtet die Treuen mit einer feierlichen Würde und mit einem Schimmer des Ruhms, der alles überstrahlt. Kein Wunder, daß in dem Endkampf der beiden Schwerter auch die Worte zur Schlacht aufgerufen werden, gleich den Chören der griechischen Tragödie. Nicht Rede und Gegenrede, nicht These und Antithese für vergleichende Sprachforscher und rhetorische Verwandlungskünstler stehen hier in Frage, sondern die richterliche Notwendigkeit selbst: im Namen Gottes und des Kaisers! Das Wort ist nicht mehr Behauptung, sondern Gottesurteil. So hat es in dieser Zeit gewirkt. Als heilige Handlung der justitia. Als Bann Christi.

Spricht Gregor von der „Bestie der Lästerung", so der Kaiser von dem „Drachen der Finsternis", vom Widerchrist auf dem Lehrstuhl des verkehrten Dogmas, vom Pharisäer, der mit dem Öl der Bosheit gesalbt ist, von einem „anderen Balsam, gedungen um Geld", von dem Engel aus dem Abgrund, „welcher Schalen hält voller Bitternis, daß er dem Meere und Lande schädlich sei."

Nun aber fällt in diesem Kampfe von seiten des Papstes folgendes Wort: „Offen hat nämlich dieser König der Pestilenz behauptet, daß — um uns seiner eigenen Worte zu bedienen — alle Welt hintergangen sei von drei Betrügern: Jesus Christus, Moses und Mohammed, deren zwei in Ehren, Jesus selbst aber am Kreuze gestorben sei." Das Schicksal dieser Behauptung liegt darin, daß der Papst sie nicht hat beweisen können, daß aber auch der Kaiser trotz feierlichen Bekenntnisses sie nicht hat widerlegen können. Gregor ist auch klug genug gewesen, diese Verleumdung mit anderen Vorwürfen zu paaren, damit sie nicht als Lüge auffalle, sondern sich zum Gesamtbild des verhaßten Kaisers füge. So habe Friedrich — heißt es im Manifest des Papstes — die Binde- und Lösegewalt der Kirche geleugnet, desgleichen die unbefleckte Empfängnis, da jede Geburt an den Umgang von Mann und Frau gebunden sei und kein Mensch etwas anderes glauben könne, als was durch die Kraft und Vernunft der Natur vorgeschrieben ist.

In einer auffällig dogmatischen Form hat sich der Kaiser von dem ersten schweren Vorwurf gereinigt und das „Märchen" des Papstes zurückgewiesen. Ausdrücklich bekennt er Christus, Gottes einzigen Sohn, „gleich ewig und gleichaltrig dem Vater und heiligen Geist, seit Anbeginn und vor der Zeitlichkeit gezeugt", ausdrücklich nennt er Mohammeds Werke finster und „gegen das Gesetz des Erhabenen", ausdrücklich preist er Moses als Freund Gottes, der der wahren Lehre der Schrift gehorchte.

Friedrich bemüht sich also offenbar um Kirchentreue, er will als folgsamer Dogmenchrist erscheinen und nur das Wahre und Rechte anstreben. „Und hierfür werden wir nicht als Feinde der Kirche beschuldigt werden, unserer Mutter, die heilig ist in ihrem Wesen." Nur die Personen sollen getroffen und verworfen werden, die statt den Hostien friedlich zu opfern die „Frucht der Fehde" säen. So trennt der Kaiser das heilige Amt von der Würde der Person. Es ist die alte Lehre der Donatisten und Waldenser, die nun zur kaiserlichen Spitze vordringt; es ist der Geist der Ketzerei mit dem höchsten herrscherlichen Vorzeichen; es ist die Gottunmittelbarkeit des Kaisers außerhalb der Kirche, die ihn gegen den Papst herausfordert.

So erfüllt sich das Wort Gregors IX. vom zweischneidigen Schwert des Kaisers. Beim ersten messerscharfen Schnitt gereizt, verlockt und erprobt, wird es immer kühner, sicherer, klingender und singender. Und dieses Singen gibt den scharfen, hellen Ton in der Welt, der die Katastrophe anzeigt, jene gefährliche Spannung wie auf einer scharf angerissenen Saite kurz vor dem Zerspringen. Friedrich hat mit der ihm eigenen Vorsicht und Ironie immer nur den falschen Statthalter Christi vom römischen Stuhl entfernen wollen. Aber es kann ihm nicht entgangen sein, daß er im tiefsten Sinne die Kirche selbst getroffen hat, die ja von ihren lebendigen Trägern nicht zu trennen ist. Die Kirche bildet die höhere sakramentale Einheit von Amt und Würde, von Priester und Mensch. Diese Einheit hat Friedrich nicht einmal, sondern immerzu und grundsätzlich zerschnitten. Auf seines eigenen Bogens Höhe steht der Kaiser jen-

seits der kirchlichen Gesetzmäßigkeit. Darum trifft ihn kein Bann, darum findet er einen ganz neuen Zugang zur Welt, der die Renaissance einleitet, darum erlebt er aber auch immer wieder die Enttäuschung der Freunde, die von ihm abfallen, wenn sie in den Kreis der Kirche eintreten, die mit Notwendigkeit gegen das kaiserliche Gesetz der richterlichen Allmacht gerichtet ist. Nur einer hat sich zwischen den beiden Räumen und Kreisen bewegen können, nur einer versucht die Vermittlung zwischen den entflammten Sonnen: Hermann von Salza, der vor der endgültigen Katastrophe gestorben ist. Der andere, der den Kaiser ganz verstanden hat, der sich in sein Wesen einfühlte und ihm die stolze Sprache der Staatsbriefe schuf, hat ihn aus unerforschlichen Gründen verraten: der Kanzler Petrus von Vinea.

Friedrich II. ist der erste Reformator gewesen. Der Ruf der Freiheit geht von ihm aus durch die folgenden Jahrhunderte, er sinkt aber auch von der Höhe der gottunmittelbaren Majestät herab und wird zum Gewissen der Bürger. Kein Kaiser nach ihm hat sich in dieser ungeheuren Kurve bewegt, es sei denn der König von Preußen. Das einzige uns aus der Stauferzeit erhaltene Drama „Der Antichrist und das Kaiserreich" zeichnet in einer apokalyptischen Vision das Ende des deutschen Kaisertraums. Der Weg ins gotische Zeitalter ist nun frei. Unaufhaltbar jedoch ist die Folge des letzten Weltkaisers: Sein meteorgleicher Absturz entfesselt die Geburt der Nation und die Reformation der Geister.

3. Die Geburt der Nation

Canossa ist Vorspiel. Der Kampf Ludwigs des Bayern gegen Papst Johann ist das Nachspiel der großen Katastrophe. Wenn alles nun schwächeren Abglanz hat, wenn das Bild des Bayern in den Schatten des Staufers tritt, wenn die Sprache akademisch wird und der stolze Ton des 13. Jahrhunderts ganz verklingt, so entschädigt dafür ein neuer Gedanke, der heimlich aufkeimt und allmählich an Selbstbewußtsein gewinnt: der Gedanke der Nation.

Auf beiden Seiten fehlen jetzt die großen einander ebenbürtigen Gestalten. Ludwig ist wankelmütig, jäh, unschlüssig, unklar. Er nimmt den Kampf auf, aber er scheut die letzten Folgen. Johann andererseits verschätzt sich in der Kunst des Möglichen. Von Avignon aus — ein Gefangener Frankreichs und seiner Wünsche — sendet er maßlose Bullen in die Welt des verkümmerten Imperiums, spinnt Prozesse um Titel, Recht und Macht. Aber er hat keine Wirkung mehr. Zu groß ist der Widerspruch zwischen dem ohnmächtigen Ehrgeiz des Papstes im Exil und den lächerlichen Krönungspossen in Rom, die Ludwig duldet und inszeniert.

Als sich zu Pfingsten 1328 der vom römischen Volke ausgerufene Kaiser und der vom Kaiser erhobene Gegenpapst gegenseitig die Krone aufsetzen, ist Theater geworden, was einst die Welt in Spannung hielt. Rom aber hat seinen politischen Zirkus. Es verbrennt eine Strohpuppe, die den abgesetzten Papst Johann darstellt, auf

öffentlichem Markt. Der Kaiser sieht diesem peinlichen Feuerzauber zu und täuscht sich über den Geist dieser Stadt, über Willkür und Laune dieser Menge. Nie hätte sich Friedrich auf eine so zweifelhafte Weise schmeicheln lassen, nie hätte er so den Abstand verloren.

Es ist daher völlig falsch, wenn man in den Handlungen Ludwigs den Geist der alten kaiserlichen Theokratie erblickt. Nur die äußerlichen Umstände können zu einem so oberflächlichen Urteil verführen. Es erscheint unerhört, daß ein deutscher Kaiser im Bann den Papst absetzt, daß er die römische Kaiserkrone von der res publica annimmt, daß er einen neuen Statthalter Petri auf den römischen Stuhl setzt, daß er sich mit den Minoriten, den franziskanischen Predigern der evangelischen Armut verbündet, um dem geistlichen Verweser der Welt wieder das Amt Christi einzuschärfen. Aber der innere Wandel der Dinge gestattet nicht, in diesen Handlungen des Kaisers ein Wiederaufleben des karolingischen, ottonischen oder gar staufischen Stils zu sehen.

Es fehlt Ludwig durchaus der Bestand an Legitimität, der Barbarossa, Heinrich VI. und Friedrich II. erfüllt. Nicht umsonst hat Friedrich I. Mailand vernichtet, nicht umsonst sieht er im Abfall der Städte einen Abfall vom Reich, nicht umsonst nennt Friedrich II. den Papst einen Ketzerfürsten, weil er sich mit dem demokratischen Aufstand der Lombarden verbindet, um den Kaiser zu stürzen. Man muß es erfühlen, warum der Kaiser den Papst verachtet: denn es gibt für die Thronenden der Welt, für die Fürsten Gottes — zu denen ja auch der Papst gehört — keine größere Schmach als die der Selbstentwürdigung. Friedrichs Stolz verständigt sich daher lieber mit dem arabischen Sultan. Hier stehen sich Gegner gegenüber und — Herrscher gleichen Ranges, während der Papst „Lumpen und Verbrecher" aufbietet und jedes Mittel benützt, um seine Ziele zu erreichen.

Eben diese Haltung aus Legitimität, die Friedrich in seinem sizilianischen Gesetzbuch großartig begründet, gibt Ludwig auf. Er hört auf den Zuruf der Menge, er bestätigt die Souveränität des Volkes — und was für eines Volkes, das jedem zufällt, der ihm auf dem Forum seiner Eitelkeiten, seiner Schauspiele und seiner Räusche opfert. Ludwig vergißt die Lehren Ottos I., die Erfahrungen Friedrichs II. Er glaubt an die Gunst des Schicksals und unterliegt doch der List des Zufalls. Seine Politik ist schlecht, aber sein kaiserlicher Takt ist noch schlechter. Es dauert nicht allzu lange, bis Rom von ihm abfällt, dieses neue Jerusalem des Hosiannah und des crucifige, diese Gräberstadt der Treue.

Die Verschlagenheit der römischen Geschichte kommt von nun an zum hemmungslosen Spiel. Denn die Stützen des Kaisertums Christi sind nicht mehr da, nicht mehr die richterliche Strenge und der züchtige Ernst, die das Ewige auf Erden begründen. Selbst die großen Päpste sind an diesem Ernst gewachsen. Nun, wo dieser Zügel der justitia fehlt, nun, wo kein Zaum mehr ist und kein Sattel der regie-

renden Macht im Kaisertum Christi, zerfällt das Imperium der beiden Schwerter, und die Willkür schießt hervor.

Willkürlich ist vor allem der Eingriff des Papstes in das deutsche Wahlrecht. Die konstantinische Schenkung muß jetzt jeden politischen Schachzug im weitesten Umfange decken. So, wenn Johann „nach Erledigung des Imperiums" durch den Tod Heinrichs VII. nicht nur die volle richterliche Obhut und Verwesung des Reiches fordert, sondern auch bei der zwiespältigen deutschen Wahl alle königlichen Rechte für sich in Anspruch nimmt, also auch die, die sich auf die Verleihung der Markgrafschaft Brandenburg an Ludwigs Sohn beziehen. Er droht Ludwig mit dem Bann, wenn er nicht innerhalb dreier Monate die Regierung niederlegt. Der Wittelsbacher weist die päpstliche Forderung mit dem Hinweis zurück, daß ihm deutsches Recht gebiete, bei zwiespältiger Wahl das Schwert und nicht den Papst sprechen zu lassen.

Johann ist sich seiner Taktik voll bewußt. Er braucht die Zwietracht der Welt und die Uneinigkeit der Könige. „Zwietracht in Deutschland" — so heißt es in der Sachsenhäuser Appellation — „ist gleichbedeutend mit Heil und Frieden für den Papst und die Kirche!"

Da zeigt sich noch einmal die ritterliche Haltung der deutschen Gegner. Friedrich von Österreich — in der Schlacht bei Mühldorf geschlagen und gefangen — verzichtet auf den Thron, erhält aber seine Freiheit wieder und, nachdem er jede Gnade zurückgewiesen, die Teilhaberschaft an der Krone. Er deckt Ludwig treu im Reiche, während der Wittelsbacher seinen Romzug durchführt.

Diese Selbstbehauptung wiederholt sich in größerem Maße und mit tieferer Bedeutung auf dem Kurtag von Lahnstein und Rense, wo die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Köln, die rheinischen, sächsischen und brandenburgischen Fürsten einmütig erklären, daß jeder von den Wahlfürsten rechtmäßig ernannte deutsche König auch ohne päpstliche Bestätigung den römischen Kaisertitel erwirbt.

Durch die politische Notwendigkeit also, durch die natürliche und gesunde Selbstbehauptung der weltlichen Macht, für die Friedrich II. ein Beispiel gegeben hat, wird zuerst die konstantinische Schenkung überwunden. Die rein juristische und quellenkritische Erkenntnis, daß es sich hier um eine Täuschung handelt, folgt erst lange Zeit später: eine wichtige Feststellung für das Thema von Macht und Recht!

Es ist ein Verhängnis der deutschen Geschichte, daß Ludwig der Bayer diese Voraussetzung der Macht nicht befolgt hat. Die Geschicke der Zeit sind ihm selten günstig. Alle gebotenen Möglichkeiten sind vorhanden, sich eines neuen Rechtes zu bemächtigen. Die französischen und italienischen Staatslehrer legen ihm die Entscheidung über Staat und Kirche nahe. Alles wartet nur auf die kaiserliche justitia, diese richterliche Spitze der Welt, deren Spruch noch immer gilt. Aber der Kaiser versagt.

Er hat nicht mehr die Kraft Friedrichs II., seine Absichten in die öffentlichen Kundgebungen seiner Kanzler und Räte, in den Geist der Zeit zu übertragen. Er weiß nicht die neuen Lebensformen aufzufangen, zu vereinigen und in seinen gebieterischen Sinn zu verwandeln. Er ist in geistigen Dingen ratlos, hilflos, instinktlos.

So verspottet er — ganz willkürlich und unberechenbar, nach seiner Laune — mit den rebellisch gewordenen Franziskanern den Luxus der Kirche, den Primat des Papstes, die Weihe der Priester. So zieht er — gleichermaßen unfreiwillig wie zufällig — Marsiglio von Padua auf seine Seite, der eine eigene Biographie lohnt, diesen Soldaten eines abenteuerlichen Lebens, der Arzt und Priester, Theologe und Humanist, Rektor der Pariser Universität und Vagant in einem ist, und der doch in all den flüchtigen Erscheinungen seines Lebens den großen Ruhepunkt findet, das Werk, das nun ein Echo wird: den defensor pacis.

Aber auch hier ist ein Vergleich mit Friedrich II. statthaft. Der Hohenstaufer, der der „Italiener" genannt wird, fand den erlösenden Lebensakt für Walter von der Vogelweide. So sehr wirkt er — trotz der räumlichen, äußersten Ferne — in die Mitte des Reichs, so sehr trifft er den wahlverwandten deutschen Geist. Ludwig, der Deutschland viel näher steht, hat diese Erkenntnis der geistigen Möglichkeiten nicht. Er enttäuscht die ihm zuströmenden Kräfte und verscherzt den ihm dargebotenen Auftrag. Er entschließt sich weder für das asketische Ideal der evangelischen Armut, wie es die Minoriten gegen den verdorbenen römischen Klerus lehren, noch für die rechtliche Würde der staatlichen Macht, wie sie Marsiglio von Padua und Johann von Jandun verkünden. Alles Revolutionäre nimmt er in dem Augenblicke an, wo es ihm nützt. Aber er gibt es preis, wenn es ihm schadet.

So bleibt das Beste dieser Zeit ohne kaiserliche Wirkkraft. Die geistigen Mächte münden nicht mehr in die kaiserliche Fülle, wie es noch in Friedrichs Epoche möglich gewesen ist. Sie werden abgelenkt und gehen unterirdisch weiter. Sie haben ihren eigenen Fluß, der bald an der Oberfläche strudelt, bald geheimnisvoll in die Tiefe der Geschichte eintaucht, um an einer ganz unvorhergesehenen Stelle wieder hervorzutreten.

Der Papst wittert diese Gefahr. Er sucht ihr durch Bann und Bulle zu begegnen. So werden die Hauptsätze des defensor pacis verworfen, die eigentlich alles auf eine einzige Formel bringen, was seit den Tagen der Donatisten in der Papstkirche fragwürdig geblieben ist. Marsiglio bestreitet den Primat des Papstes, er bestreitet die absolute Vollmacht des römischen Stuhls in Dingen der weltlichen Regierung, er bestreitet die Strafgewalt Roms und die Hierarchie der Priesterordnung. Aber mehr noch, er leugnet die Binde- und Lösegewalt der Kirche, da nur die geistlichen Bußen vom Priester empfohlen werden können, die Vergebung der Sünden aber Gottes unerforschliche Sache ist. Denn nur Gott urteilt über die echte Reue des Herzens, die vor Menschenaugen ewig verborgen bleibt. Das ist der erste Schritt in die Re-

formation. „Wie der Türschließer des weltlichen Richters sein Amt dadurch erfüllt, daß er den Kerker auf- und zusperrt, ohne darum die Rechte richterlicher Gewalt zu üben, nur in diesem Sinne übt der Priester durch Verkündung der Absolution oder Malediktion das Amt eines Schlüsselträgers des himmlischen Richters."

Von hier aus ergeben sich alle wichtigen Folgerungen der nächsten zwei Jahrhunderte. Der Konzilsgedanke taucht auf. Die Kirche wird auf ihren sittlichen Dienst beschränkt. Die dogmatische Unfehlbarkeit der Päpste wird bestritten. Denn nicht Einheit, sondern Unfrieden des Glaubens ist die Folge jener Willkür, die den jeweiligen Papst zum Fürsten des Dogmas macht. Von hier aus fällt auch der weltliche Anspruch des Papstes auf die plenitudo potestatis, auf die Fülle der Macht, „welche durch Christus dem heiligen Petrus und seinen Nachfolgern verliehen worden sein soll".

Der Gedanke der Nation wird frei. Bezeichnend dafür ist die „disputatio inter militem et clericum", jener Dialog zwischen einem Kleriker und einem Ritter, der mit spöttischer Überlegenheit den französischen Standpunkt darlegt. Der Kleriker beklagt sich über die Not der Zeit, über den Umsturz der Gesetze. Der Ritter will so pathetische Worte nicht hören. Der Kleriker solle deutlich, klar und einfach sprechen. Dann werde er ihm ebenso antworten. Was ist denn überhaupt das Recht, dessen Verlust der Kleriker so bitterlich bejammert? Doch nicht etwa das Recht der Päpste und die Dekrete der Väter? Denn es ist ja doch klar, daß niemand über Dinge Anordnungen treffen kann, über welche er kein Dominium besitzt. Der Kleriker zieht sich natürlich auf den Auftrag Christi an Petrus zurück. Da habe der König aller Könige dem Petrus und seinen Nachfolgern unumschränkte Macht im Himmel und auf Erden verliehen. Der Ritter aber antwortet mit dem Worte des Heilands: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt."

Während noch Dante die mittelalterliche Architektur seines Werkes auf die beiden Schwerter stützt, die unmittelbar von Gott verliehen sind, zerbricht jetzt nach der Katastrophe des Imperiums auch das geistliche Gefüge der Welt. Das katholische Europa zerfällt. Der organische Gedanke setzt sich durch. Von allen Seiten bricht die Reformation der Volksgeister und die Idee der nationalen Selbständigkeit auf. Auf die politische Unabhängigkeit folgt die kulturelle, auf die kulturelle folgt die religiöse.

In dieser Zeit der Sonderung, Auflösung, Erneuerung und Verjüngung hat die Kirche keine einzige Idee gehabt, die fliehenden Kräfte zurückzurufen. Nur ein Mittel hat sie aufgebracht, um mit Gewalt die Dinge zu regieren — die Inquisition. Sie gehört zum Stil des gotischen Zeitalters. Sie ist die Waffe der Scholastik. Sie ist die grausamste Folgerung des Erlösungsgedankens, die letzte Frucht des Sündenchristentums. Die Geschichte hat auch durch diese Folter der Notwendigkeit hindurch gehen müssen. Hier wird der Bußgedanke bis auf den letzten Rest ausgebrannt. Für denjenigen, der die Dinge überblickt, besteht kein Zweifel, daß das von Paulus begründete Sündenchristentum dieses Ende hat nehmen müssen.

Umwertung der Gotik

Seien wir ehrlich: wer wußte bis vor kurzem etwas Gültiges von dem Welfenschatz, den Deutschland verloren hat und den doch niemand kauft? Diese große künstlerische und geschichtliche Liegenschaft findet keinen Weltmarkt. Sein Wert in Geld ist also eine Fiktion. Es erweist sich nun, daß er keine Ware ist, sondern ein unvertauschbares Lebensgut. Das entspricht durchaus dem Geist seiner Stifter. Denn den Welfen gelten die Reliquien mehr als die prachtvollen Fassungen der romanischen Goldschmiedekunst. Der Glauben ist unveräußerlich. Die Legenden sind wichtiger als der Wert der Edelsteine.

Die Handelssensation des Welfenschatzes sollte uns also kritisch stimmen. Das Auktionsschicksal dieser Sammlung ist falsch. Denn in der innerlichen Beteiligung des deutschen Volkes ist der Welfenschatz, obwohl er es tausendmal wert ist, kein Rheingold und kein Nibelungenhort, sondern eine höchst kostbare, aber vergessene Angelegenheit für Kunstgeschichtler. Worum man sich in unserer Zeit streitet, ist nur der Dollarwert. Pensionsansprüche, Verwaltungsforderungen, rechtliche Erörterungen über Privat- oder Staatsbesitz spielen die Hauptrolle. An die Überlieferung eines Erbes denkt im Grunde niemand.

Nicht wahr, es handelt sich um ein Meisterstück der romanischen Kunst? Aber was heißt romanisch? Ist das nicht eine fremde, lateinische Sache, mit der sich nichts mehr anfangen läßt? Oder haben wir noch einen wirklichen Zugang zu diesen Dingen, die einstmals im Gipfel des Reichs standen?

In dem Augenblick, in dem der schon oft zitierte Geist der Gotik in den entscheidenden Mittelpunkt dieses Buches tritt, ist eine Vorbemerkung dringend notwendig.

Stellt man dem Kunstwissenschaftler dieses romanisch-gotische Problem, so lautet die Antwort gewöhnlich: Gotik — das ist das Barock der Romanik. Barock — das ist die Gotik der Renaissance. Mit solcher rein ästhetischen Wertung ist natürlich gar nichts erreicht. Denn es handelt sich hier nur um einen Umtausch der Begriffe.

Stellt man dem gebildeten Deutschen dieses romanisch-gotische Problem, so lautet die Antwort gewöhnlich: Romanisch — das ist undeutsch, nicht wahr? Gotisch — das ist ausgesprochen deutsch, das ist Fraktur, nicht wahr? Dort Form, hier Inhalt, dort Strenge, hier Inbrunst, dort das Ferne, Dogmatische und Zweckmäßige — hier das Eigene, Nahe, Leidenschaftliche, Ekstatische und Begeisterte.

Auch hiermit können wir gar nichts anfangen. Denn dieses Urteil ist Stimmungssache. Es geht den Dingen nicht auf den Grund. Es trennt willkürlich, was gesetzmäßig auseinander folgt und was nur ein Abbild unseres politischen Schicksals ist.

Selbst die verführerische Deutung, die Karl Scheffler in seinem „Geist der Gotik“ gegeben hat, genügt uns nicht. Scheffler sieht im Bewegungsspiel der gesamten Kunstgeschichte zwei Kräftegruppen miteinander ringen, den griechischen und den gotischen Stil im weitesten Sinne. Der griechische Stil begnügt sich mit dem Ebenmaß der geordneten Kräfte, er spiegelt die Formen der Ruhe und des Glücks harmonisch wider, er ruht in der Regel, im Gesetz, im Wissen und im Kanon der erprobten Form. Der gotische Stil dagegen lebt von dem „heroischen Affekt“ der ewigen Unruhe, seine Kraft ist elementar, kühn, persönlich, männlich und phantastisch.

Scheffler sieht in diesem polaren Verhältnis ein allgemeines Naturgesetz, dessen Eingebung ihm jener Augenblick schenkt, als er eines Tages eine Schar Tauben beobachtet, „die sich auf dem Dach und den Gesimsen des gegenüberliegenden Hauses tummelten. Einige der Tauben flatterten auf, flogen im Kreise und ließen sich schwebend nieder, andere hockten auf den Gesimsen oder verfolgten sich im Paarungstrieb. Im stillen Hinsehen fiel es mir auf, daß alle Bewegungen, die rein automatisch vor sich gehen, das Emporsteigen, Fliegen, Schweben und Niedergleiten, daß alle rein körperlichen Funktionen, die unwillkürlich ausgeübt werden, angenehm und ‚schön‘ wirken, daß dagegen Formen des Charakteristischen, ja des Grotesken entstehen, wenn die Tiere im Banne einer psychischen Regung sind, wenn sie etwa erschreckt um sich äugen, einander ängstlich fliehen oder brünstig suchen. Die beiden Gruppen von Bewegungen stellten sich meinem Auge als grundsätzlich verschieden dar. Die erste Gruppe enthält die gymnastisch glücklichen, und darum die harmonischen, die ornamentalisch schönen Formen; die zweite Gruppe umfaßt die leidvollen Formen, die sich dem Häßlichen nähern. Die Formen der ersten Gruppe schmeicheln dem Auge, die andern haben dagegen etwas Frappierendes . . .“

Auch hier haben wir es im Grunde mit einer rein ästhetischen Betrachtungsweise zu tun, mit einer spielerischen und künstlichen Dialektik der Oberfläche. Die Folge ist eine sprunghafte und aphoristische Behandlung der Kunstgeschichte, eine rein feuilletonistische Behendigkeit des Kunstverstandes.

Wie wenig diese Theorie der Sache entspricht und wie verlegen sie vor das Gesetz der Geschichte treten muß, geht daraus hervor, was Scheffler über den romanischen Stil zu sagen hat. Für ihn ist die Romanik ein einzigartiger Kompromiß, ein Widerspruch von „besonnener Horizontalordnung“ und „leidenschaftlichem Höhenwillen“, ein Übergang zur Gotik, die mit Notwendigkeit den Sieg davon tragen muß, weil „das Schwergewicht der Kunst von außen nach innen, vom sinnlich Objektiven in das Erlebnis der Seele verlegt“ wird.

Scheffler hat noch davor gewarnt, die Gotik zu einem Schlagwort zu machen. Er

hat aber selbst dieser Ekstase zu viel Raum gegeben. Die Zeit ist seiner Mahnung nicht gefolgt. Nur so ist es zu erklären, wenn der Expressionismus das von Scheffler als gotisch gepriesene „Abstrakte" und „Ausdrucksvolle" auf sich bezieht, während Scheffler selbst den „malerischen" Stil der Gotik für den Impressionismus in Beschlag genommen hat. Man sieht die grauenhaften Folgen einer rein ästhetischen Betrachtung, die geistige Verwirrung und Richtungslosigkeit, die mit solchen Gegensatzspielereien angerichtet wird.

Heute erst kommt langsam wieder Ordnung in alle diese Dinge, und zwar in dem Maße, als die Kunstgeschichte sich auf ihren innigen Zusammenhang mit der politischen Geschichte besinnt. Denn das ist das notwendige Bündnis jeder sinnvollen Geistesgeschichte. Aus diesem Willen zur wissenschaftlichen Ordnung wächst auch die Einsicht — gleichsam als gesunde Reaktion —, daß es sich in der Gotik um eine Auflösung der romanischen Form, um einen Abfall von der festgegründeten Wirklichkeit der romanischen Architektur handelt, um eine Endepoche im Stil des katholischen Abendlandes. Wie sehr sich diese Erkenntnis durchsetzt, bezeugt uns das Werk von Dr. Fritz Knapp „Die deutsche Kunst", in dem es an der entscheidenden Stelle heißt:

> Das im romanischen Stil lebendig werdende Stilgefühl schwillt im Verlauf des 12. Jahrhunderts zu solcher Fülle, Pracht und Energie an und teilt sich so wunderbar all den genannten Einzelformen mit, daß man in den Bann dieser steinernen Pracht von sinnlicher Fülle hineingezogen von einer wunderbaren Stileinheit reden muß. Man sollte alle diese Formen im großen Zusammenhang mit der Architektur sehen und allüberall, auch in der plastischen wie malerischen Form den gleichen plastischen Wirklichkeitssinn feststellen. Nicht nur Rundapsis, Nischenwerk, Säulenumgang, Emporen, Blendarkaden und Zwerggalerie dienen der plastischen Formerscheinung, sondern auch alle Einzelteile. Wir verwünschen aber hier, wie überall, daß von Westen her ein fremder, ganz entgegengesetzt gerichteter Stil, die Gotik, kam und, ausgehend von Einzelheiten, das heißt erst als Einzelform, allmählich den prachtvollen plastischen Formsinn der deutsch-romanischen Kunst aushöhlte und zerfraß. Trotzdem wird auch der Spitzbogen und das Kreuzrippengewölbe noch im eigenen Sinne verwendet. Trotz aller Stilwidrigkeit, das heißt, trotz des Gegensatzes dieser neuen Linienbrechung in Spitzbogen und Polygonalchor zu der weichen, zusammenfließenden Rundung, sucht man den neuen Formen das Spitze, Bewegte zu nehmen. Mit eigensinnigem Widerstreben sträubt sich die deutsche Seele gegen den neuen Geist der Gotik, und erst als die deutsche Kaisermacht dahin war, als der deutsche Herrenstolz, das männliche Rittertum im politischen Zusammenbruch zerschellte, da ergab sie sich und opferte ihre eigene große Lebens- und Kunstform einer fremden Mode.

In einer noch schärferen Form hat der englische Kunstkritiker Clive Bell die Dinge formuliert:

Der Abstieg begann mit der gotischen Architektur. Die Gotik läßt ihre Kunst-

stücke in Stein und Glas spielen. Sie geht den gewundenen Weg, der in Zuckerbäckereien oder wucherndem Rankenwerk endigt. Eine gotische Kathedrale ist eine Parforcetour, aber auch gleichzeitig ein Melodram. Man gehe einmal hinein und erlebe die unglaubliche Geschicklichkeit des Erbauers, vielleicht erlebt man auch den Eindruck des Geheimnisvollen und Gewaltigen; aber durch bedeutsame Form werden wir nicht ergriffen. Man wird verblüfft, in hohe Ekstase wird man nicht versetzt. Man kann darum herum gehen, entzückt sein über das erlesene Können des Erbauers, über die merkwürdigen Ausladungen, die Wasserspeier, die aufsteilenden Strebebogen, aber nichts von dem Schauer, der einen beim Erlebnis reiner Form überkommt. In der Architektur offenbarte der neue Geist sich zuerst; in der Architektur erlosch er zuerst.

Damit sind die Voraussetzungen zu einer Umwertung der Gotik gegeben, die aus dem Zusammenhange dieses Buches mit Notwendigkeit hervorgeht.

Die Grundform, von der wir ausgehen müssen, ist der Raum. Nicht im kantischen Sinne als idealistische Vorstellung, sondern als übernationale Wirklichkeit. Der Raum hat für den abendländischen Geist des Mittelalters eine ungeheure Macht. Seine beiden Kuppeln sind Kaisertum und Papsttum, Weltstaat und Weltkirche. Die Eroberung des geistigen Raums bis an das Ende der Welt hat in Europa nie nachgelassen. Der erste, der diesen kühnen Traum träumt, ist Karl der Große. Ihm folgen auf ihre Weise Innocenz III. und Friedrich II., Friedrich III. und Karl V. Der vorletzte dieser Art ist Napoleon. Der letzte Lenin.

Es ist völlig übersehen worden, warum sich der germanische Geist so schnell mit dem Gedanken des Christentums befreundet. Denn hier findet er zu seinem im Unendlichen schweifenden Gefühl die entsprechende große Form. Nie hätte er das Christentum angenommen, wenn es nur als Sündenopfer und Bußgesetz zu ihm gesprochen hätte, als Joch der Reue und Priesterdogma. Aber da ist noch etwas anderes, was ihn begeistert —: nämlich das Kaisertum Christi und das Kreuz als Szepter der Welt, als Richtstab der Erstlinge Gottes, als Amt des Weltkaisers im Namen Christi und in der Treue des Heilandsfürsten. Das gibt dem ausgesprochenen Weltgefühl und dem stolzen Weltdienst des Germanen die räumliche Fülle und Form. In diesem Sinne wird dem Germanen der romanische Stil Maß und Zucht, Bindung und Gesetz — Maß im universalen Sinne, Form im ungeheuren Raum, Bindung und Gesetz in jenem zentralen Sinne innerlicher Verpflichtung, die imstande ist, der ganzen Welt ein herrscherliches Antlitz zu geben.

So wird das Kaisertum Christi und das Reich zum fruchtbaren Umweg der germanischen Seele. Kulturen bilden sich immer durch Grenzfälle, durch Überschneidungen und durch eigentümliche Wahlverwandtschaften in der Idee. Der germanische Geist der heidnischen Vorwelt hat sich im romanischen Kaiserstil mit dem Geist der Weltordnung vereint und ist erst dadurch zu seinem weltpolitischen Auftrag gelangt.

Die räumliche Unendlichkeit der germanischen Seele, ihre Naturmystik, ist mit der zeitlichen Form der Reichsmacht eine Verbindung eingegangen, deren innere Spannung im Grunde nur der germanische Geist ausgehalten hat.

Der germanische Geist ist ursprünglich ein Geist der Ferne. Er hat nicht, wie der Grieche, das körperliche Maß, die plastische Harmonie im Auge. Seine heldischen Mythen haben alle den Gespensterzug der kosmischen Weite. Seine Phantasie deutet die Bilder der Sterne. Von dort her hat er seine Sagen. Das Weltall ist voll von allen möglichen Gottgeistern und Menschengöttern. Darum ist dieser germanische Geist hellsichtig für alle Arten von Verwandlungen, für alle Arten von List und Schein. Die Tarnkappe ist ein eigentümliches germanisches Symbol.

Überall beschwört der Germane die Naturgeister. Den toten Dingen gibt er eine sprechende Seele. Seine Kunst sucht die Urbilder der Dinge, die verzauberten Lebensformen einer schweigenden Natur, die sich ihm öffnet und lautbar macht. Er sieht mit wachem Auge Dinge sich abspielen, die sonst nur in der Traumebene, in der Helligkeit der Vision ihre rätselhafte Logik haben. Es ist eine allgemeine Zwiesprache zwischen Blume und Stern, die der träumerische Sinn des Germanen erlauscht, und von deren Macht er so betroffen ist, daß er sich niemals in der gemeinverständlichen Welt und in dem kalten Bereich der Vernunft zu Hause fühlt. Die Natur gibt hier Segen und Fluch durch ihr Zwischenreich, in das noch die Romantiker vor hundert Jahren abenteuerliche Streifzüge unternommen haben, und in das sich heute nur die nordischen Geister wagen — Edvard Munch, Hans Friedrich Blunck, Friedrich Griese — und Hermann Löns, dessen Kunst ganz in diesem Zwielicht von Dämonie und Bürgertum steht, in dem er lebt und fällt.

In diesem germanischen Raumgefühl der unendlichen Weite steckt nun aber auch eine ganz bestimmte Polarität. Der Mensch, der den Raum bis in seine letzten Fernen und Tiefen erobert, vermag ihn auch als großartige Kuppelarchitektur zu sehen. So fällt außen und innen zusammen. Der germanische Geist hat in sich selbst die Kraft zum Gesetz. Er widersteht der lockenden Macht der Ferne, die ja nur so lange lockt, als sie nicht erreicht ist (Faustens unstillbares Sehnen) und dadurch immer neue unheilbare Ferne heraufbeschwört, also ein uferloses Schicksal ist, eine ständige Flucht vor dem eigenen Schatten. Es ist die innere Spannung des germanischen Geistes, die hier an der Schwelle seines großen abendländischen Zeitalters auftaucht, die Spannung von Freiheit und Gesetz.

All sein Raumgefühl trägt der germanische Geist in den kaiserlichen Dom. Er ummauert sich den Raum im Segen Christi, des Weltherrschers. Nur so ist die christliche Frühkunst und die romanische Architektur zu begreifen. Diese unerhörte Raumgebundenheit, Raumgesetzlichkeit und Raumdichte ist nur dem germanischen

Geiste möglich gewesen, der durch einen Akt der Wahlverwandtschaft mit dem kaiserlich verstandenen Christentum und mit einem Akt der ihm eigenen Spannung sein unendliches Gefühl in eine endliche Form bringt.

Es ist falsch, wenn man den romanischen Stil als Stil der Erlösung betrachtet. Er ist vielmehr der Stil der Ordnung, des Imperiums, des kaiserlichen Ranges und Hauptes. Seine Herkunft ruht in Byzanz, dem oströmischen Erbe des antiken Weltstaates. Von dort her wechselt die Form über in das germanische Reich, das durch die Kraft seiner Rasse die große Ablösung vollzieht. Die großen Übergangsstationen finden sich bei Theoderich und in St. Apollinare in Classe bei Ravenna. So verwandelt sich der imperiale Stil in germanische Gestalt. In Aachen findet sich zum ersten Mal die verjüngte Form, und in den Evangeliaren der karolingischen und der ottonischen Zeit zeigt sich der eindringliche Ernst der übertragenen Herrscherform. Rom wird bei diesem Stilprozeß gänzlich übergangen. Es hütet mit seinen Gebeten die Altäre. Aber der Kaiserstuhl steht an erster Stelle in der Kuppel der Welt.

Die romanische Baukunst ist germanisch-christlich. Bis in die einzelnen Bauglieder offenbart sich die ursprüngliche und selbstgesetzte Art des germanischen Raumgefühls, das durch die Verbindung mit dem kaiserlichen Christentum sein Maß gefunden hat. Es herrscht die klare und stämmige Form, die wunderbare Monumentalität des Einfachen und Vollkommenen. Es ist ein Abglanz in diesen ersten nordischen Denkmälern der romanischen Baukunst, ein Abglanz jener Raumzuflucht, die nun endlich ihre Stätte gefunden hat, nachdem sie solange vergeblich in den dämonischen Nebeln des heidnisch-germanischen Naturgefühls umherschweifte.

Das christlich-germanische Raumgefühl steht vom Beginn des 9. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts in seiner vollen gesammelten Blüte, in seinem besonnenen Ernst, in seiner verhaltenen Würde. Die Kaiserdome von Speyer, Worms, Trier und Mainz krönen den germanischen Geist immer reicher in seiner romanischen Form. Hier ist der Raum wahrhaft herrscherlich und königlich bewältigt. Er hat die großartige Kuppelung, die wir noch in dem Hauptreliquiar des Welfenschatzes bewundern, die vollumschlossene Gestalt. Und seine mächtigen Türme sind nicht die Vorläufer der gotischen Erlöser-Kathedrale, wie Karl Scheffler meint, sondern die Flanken und Flügel der kaiserlichen Macht an den Grenzen des Reichsgedankens.

In dieser Zeit wird der Raum wirklich noch ernst genommen. Er gilt als Maß und Gesetz, als Zucht und Form. Noch ist die Gefahr nicht da, mit dem Raum zu spielen. Die Schwerelosigkeit, die Unwirklichkeit des gotischen Doms ist noch nicht angebrochen. Diese neue Zeit meldet sich erst zaghaft an, und zwar im unmittelbaren Zusammenhang mit dem Fortschritt des kirchlichen Bußgedankens. Die Hochblüte der romanischen Kunst ist die Reife der kaiserlichen Zeit. Hier steht das Schicksal der germanischen Rasse noch auf der unverfälschten Höhe des Reichsgedankens.

In der Gotik geht nun aber etwas vor, was bis heute von tragischer Bedeutung ist. Nämlich: die Substanz an Raum, über die die romanische Baukunst verfügt, wird aufs höchste entladen und ungeheuerlich verschwendet. Das statische Gleichgewicht der kaiserlichen Ordnung wird durch die Ekstase eines erhitzten Glaubens zerstört. Die Gotik ist eine Wiederkunft des faustischen Raumgefühls nach Unendlichkeit. Aber es fehlt ihr die selbstgewollte Bindung, die strenge Zucht und die einfache Form. Die Gotik arbeitet mit Mitteln, die — am Raume selbst gemessen — durchaus mittelbar sind. Denn jetzt erfolgt auf Grund der gotischen Entdeckung und Abstraktion eine Einschaltung von Bauformen, die mehr phantasievoll als notwendig sind: also jene Pfeilervorsätze, Jochpfeiler, Strebebögen, Maßwerke, Gurtgewölbe, Galerien und Fialen. Das Raumgefühl — aus dem einfachen Pflichtgefühl der romanischen Baukunst entrückt — ist nicht mehr so ernst, verhalten, genügsam, streng, wirklich und gebunden. Es verflüchtigt sich bereits im Sinne der abendländischen Menschheit. Es wird von der Schicksalsform zur Spielform. Es steigert sich aus der romanischen Nüchternheit, die ja nur ein Zustand höchsten Raumernstes ist, zu einem zauberhaften Reichtum, der hinwiederum ein Zustand der Raumschwäche ist.

Die Gotik bildet den Punkt, wo die Substanz an Raum sich langsam zu verschlendern beginnt. In ihrem geistigen Höhepunkt liegt auch die geistige und politische Krise, in ihrem ekstatischen Übermut der Fall, in ihrem stürmischen Gipfel der Abstieg, in ihrer himmelhohen Überspitzung der Abgrund. Denn dieser Sieg der Gotik über den Raum hat ein inneres Merkmal der Schwäche. Aus dem kaiserlichen Ebenmaß der Raumordnung und Raumzucht wird eine dynamitartige Raumverwegenheit und Raumwillkür. Dieser Willkür verdanken wir eine unendliche Aufgipfelung des Raums, andererseits aber auch eine verhängnisvolle Auflösung desselben. Es ist nicht zufällig, daß dieser anarchistische Stil der neuen Baukunst aus Frankreich stammt.

Die gotische Baukunst ist in ihrem Ursprunge eine französische Spielart des christlichen Raumgedankens. Sie ist die erste Spielart des revolutionären Bürgertums, das sich gegen den deutschen Reichsgedanken auflehnt. Das System von Amiens ist die Revolution des mittelalterlichen Kunstzeitalters geworden und hat für den künstlerischen Zuschnitt der Dinge dieselbe ungeheure Bedeutung, die die französische Revolution von 1789 für unsere politische Verfassung hat —: nämlich die Bedeutung der Anarchie.

Der französische Geist, der niemals so in das Raumschicksal einmündet wie der germanische Geist, in das Schicksal von Freiheit und Gesetz, ist dem Raum gegenüber von vorne herein in einer viel glücklicheren, verantwortungsloseren und säumigeren Lage. Ihm ist niemals die Erbarmungslosigkeit, die Verantwortung, die Strenge des Raums zu Gefühl gekommen. Er verhält sich zu ihm spielerisch, prunk-

haft, zauberhaft, vielstimmig und malerisch. Man sehe sich die Kathedrale von Reims an. Nicht umsonst liegt hier die Hauptmacht in der vorderen Front, die eine einzig leuchtende, glasdurchzauberte, farbige Fassade ist — mit betontem Übergewicht dieser Kunst der äußeren Dinge und der Oberfläche. Die vollumschlossene Raumgestalt eines deutschen Kaiserdoms hat diese Kathedrale der französischen Kulturwelt nicht mehr. Sie prunkt mit einem reichgewirkten Vordergrund. Das innere Raumerlebnis wird nach außen verrückt. Der Chor wird eine nach außen hin verlegte Galerie des schönen Scheins. Die Strenge des Raumgedankens verglüht. Sie ist nicht mehr gesammelt. Sie ersetzt sich durch ein unerhört geistreiches Spiel der äußeren Formen. Ihre Pracht erkältet und wird klerikal, eine Prozession der wunderbarsten Formen und Klänge, ein steinerner Baldachin.

Es ist durchaus nicht zufällig, daß in der Bruchstelle zwischen romanischer und gotischer Baukunst auch die Bruchstelle des deutschen Reichs liegt. Noch unter den Staufern zeigt sich der germanische Zug, alle Grenzen im Reichsgedanken zu sammeln und die innerlichen Kräfte anzuregen. In der Spur Friedrichs II. zeigt sich die große Diagonale des Reichs. Er gibt dem süddeutschen Walter von der Vogelweide sein Lehen, der mitteldeutsche Landgraf von Thüringen folgt ihm auf dem Kreuzzug, der norddeutsche Hermann von Salza verbindet seinen ritterlichen Orden mit dem Streben des kaiserlichen Raumgefühls. Erst mit dem Interregnum wird der germanische Raum zerstückelt. An die Stelle der germanischen Reichsseele tritt immer mehr der Gedanke der katholischen Union, an die Stelle der kaiserlichen Macht die Theologie. Seit dieser Zeit lebt die germanische Reichsseele nur im Partikularismus. Nur aus dem Partikularismus entsteht Preußen, das sich dasselbe Gesetz auferlegt wie die deutschen Reichskaiser, das Gesetz der Freiheit aus Bindung, der Neigung aus Pflicht.

Es ist immerhin ein seltsames Schicksal, daß die Kathedrale von Reims im Weltkrieg im Feuer der deutschen Granaten lag. Das ist ein Zeichen jener geschichtlichen Folgerichtigkeit, die sich über Jahrhunderte erstreckt, einer unbewußten Entschädigung für den germanischen Raumverlust durch die französische Gotik. In solchen Fällen entscheiden die Waffen oft richtiger als die Gedanken. Seltsam, wie die Worte täuschen, wie ungermanisch das Romanische klingt, wie nach unserem Gefühl das Gotische deutsch klingt, wiewohl gerade im Romanischen der germanische Geist aus seinem Inhalt zur zeugenden Form entwickelt worden ist und gerade im Gotischen der germanische Geist sich wieder verloren hat! Aber in dieser Begriffsverwechslung liegt nicht zuletzt ein Trugschluß der ganzen deutschen Geschichte.

Unwillkürlich greifen wir auf die Geschichte des Welfenschatzes zurück, der sein politisches Schicksal hat. Vor unserem Hintergrunde wird er nicht nur zu einer kunsthändlerischen Angelegenheit, sondern zu einem Kapitel der deutschen Reichs-

geschichte. Der Welfenschatz gewinnt seine immer noch lebendige Bedeutung durch die Auseinandersetzung des römischen (päpstlichen) und des deutschen (kaiserlichen) Weltkreises. Der karolingische Herrschafts- und Gnadenwille eines von Gott bestellten Hüters der Christenheit hat sich in den ottonischen Kaisern und Königen vollendet. In den staufischen Kaisern treibt die Höhe des Mittelalters ihrer Katastrophe zu.

In dieser romanischen Kaiserepoche erfüllt sich zum erstenmal der deutsche Weltraum. Der Norden bekommt eine politische Form, die seinem geistigen Ausmaß entspricht. Aus den germanischen Nebeln lichtet sich zum erstenmal die Reichsidee. Die Ottonen sind es gewesen, die diesen Raum klar begriffen und gegen Slawen, Ungarn und Wenden gesichert haben. Quedlinburg, Goslar und Magdeburg werden die ersten großen Residenzen. Die Verfassung des deutschen Reichs gewährt den Pfalzgrafen und Erzbischöfen feierliche Lehen. Die Obhut der Christenheit ruht im Kaisertum deutscher Nation. Die Kirche steht in der Schutzhaft der deutschen Herrschaft.

Noch das Wormser Konkordat von 1122 sichert den Kaisern die Belehnung der Bischöfe und Äbte vor der Weihe, obwohl der Zusammenstoß zwischen Heinrich IV. und Gregor VII. schon ein halbes Jahrhundert zurückliegt. Allmählich aber beginnt in der deutschen Kaiserchronik das lockende, verführerische und gefährliche Kapitel der Mittelmeerpolitik. Die Folge der Kreuzzüge ist ohne Zweifel eine Erstarkung der Kirche, die sich aus ihrem Verfall zu strenger mönchischer Ordnung und Unerbittlichkeit erhebt und das weltliche Schwert unter ihre geistliche Unfehlbarkeit beugt. Der romanische, selbstherrliche Kaisergedanke bleibt bis in den letzten Augenblick heldisch. Das lehrt die Persönlichkeit Friedrichs II. Aber der Riß ist da, und die beiden Gewalten des Kreuzes und des Schwertes verbluten sich in tragischer Verflechtung.

In diesem Zusammenhange nun ist die Größe des Welfenhauses zu betrachten, der Widerstand einer staatsklugen, nationalen Politik. Heinrich der Löwe, einer der Ahnherren und Stifter des Welfenschatzes, ebenso leidenschaftlicher wie biegsamer Herrscher des heimischen Nordens, ein Wittekind der Staufenzeit, wehrt sich gegen die zunehmende landfremde Verschwendung der deutschen Kaiserpolitik. Die Rebellion gegen den Kaiser ist nicht antideutsch, sondern antipäpstlich. Dabei ist Heinrich der Löwe kein Ketzer. Er hat längst nicht die stolze und scharfe Ironie des späteren zweiten Friedrich gegen Glauben und Kirche. Er ist durchaus christlich in einem strengen und monarchischen Sinn. Aber sein Christentum ist bei aller Demut von selbständiger Art, gegen jede politische Verstrickung, gegen das ganze römische Klima. Sein Widerstand ist charakteristisch für die gesamte Geschichte des niederdeutschen Volkstums. Sein Aufruhr gilt nicht der Ordnung und Hoheit des Kaisergedankens. Er pocht vielmehr leidenschaftlich auf das Recht des Reiches und bekämpft nur

den grenzenlosen Kaiserwahn eines römischen und sizilischen Erbes von Gnaden des Papstes.

So erklärt sich im Zeitalter Barbarossas der Kampf zwischen Staufen und Welfen. Nichts ist falscher, als schon in dieser Zeit den klaffenden Glaubensstreit zwischen Protestantismus und Katholizismus aufspüren zu wollen. Es handelt sich nicht um die Dogmen, denen im Welfenschatz vielmehr die größte Kraft der Anbetung und Ehrfurcht gewidmet wird. Es handelt sich um die reine Wesensfrage einer deutschen, selbständigen und selbstherrlichen Raumpolitik gegen die Auflösung dieses deutschen Raums in die Utopie eines römischen Weltreichs.

Vor solchem historischen Hintergrund steht nun der Welfenschatz als Symbol des zentralen deutschen Königswillens. Er ist ursprünglich kein Kirchenschatz, wie jetzt allenthalben behauptet wird. Er ist die Stiftung des Welfenhauses an die Kirche. Er ist ein Königshort, der den Altären dargebracht wird. Vor den Toren der Welfenburg steht das erzene Denkmal des braunschweigischen Löwen — als Symbol des Mutes, der Kraft und des gotteigenen Willens. Die Priester weihen die Reliquien und halten die Überlieferung der heiligen Legenden aufrecht. Aber die Gründung, die Stiftung, das Lehen bleibt Ruhm und Ehre des Herrscherhauses.

Diese gegenseitige Durchdringung königlicher Gnade und geistlicher Haltung, diese wunderbare Harmonie von Königsmacht und Gottesidee, von Schwert und Kreuz, von Diesseits und Jenseits ist erst durch die einseitige weltliche Herrschaft der Kirche zerstört worden, die aus der Mönchsreformation folgt. Der Welfenschatz ist für uns insofern ein lebendiges Zeugnis der romanischen Kaiserzeit im Kleinen, als er den letzten Glaubenshort einer freien und selbständigen Religiosität des deutschen Menschen innerhalb der katholischen Idee darstellt. Die Welfenzeit begreift katholischen Geist noch als Harmonie und Kampf der Völker von geprägter Eigenart, nicht als Weltherrschaft eines einförmigen klerikalen Geistes.

Wenn wir das berühmteste Stück des Welfenschatzes betrachten, das Kuppelreliquiar der Kölner Schule, so zeigt sich auf einen Blick, daß wir es hier nicht mit einer kunstgewerblichen Kleinigkeit zu tun haben, sondern mit einem architektonischen Grundgedanken, der in den romanischen Kaiserdomen des Rheins zur vollen sichtbaren Größe wächst. Hier fällt wieder die geistesgeschichtliche Verbindung mit dem byzantinischen Stil auf. Byzanz prägt zum erstenmal den Gedanken des zentralen Kuppelbaus. Die Hagia Sophia ist Vorbild weltlicher und kaiserlicher Raumgestaltung über den Altären des Erlösers. Als die christliche Idee sich vom oströmischen Kaisertum unter die Obhut der fränkischen Könige begibt, wird die Idee des zentralen Kuppelbaus übernommen. Sie gilt auch in deutschen Landen als königliches, nicht als klerikales Symbol. Die christliche Basilika ist in Deutschland nicht ursprünglich. Sie kommt erst in der gotischen Zeit auf und entwickelt sich dann sofort zur Scholastik. Mächtiger, krönender, gewaltiger und räumlicher stehen

in der Geschichte der deutschen christlichen Baukunst die großen Kuppelbauten des romanischen Kaiserstils, diese majestätischen Raumsymbole der gläubigen Monarchie.

Als später die Theologen, die Dialektiker, die Scholastiker kommen, als der gotische Stil mit der Blüte der Pariser Universität zusammenfällt, verschwindet der romanische, eigenständige, kaiserliche Dom. Die romanische Baukunst ist also kaiserlich, die folgende gotische Baukunst steht unter dem Einfluß büßender Mystik und scholastischer Spitzfindigkeit. Diese Tragik des deutschen Stils sollte man endlich begreifen.

Deshalb erschüttert uns der Welfenschatz, deshalb ist er trotz seines Händlerschicksals unverlierbar. Die bloße Kunstfertigkeit ist es nicht, die seinen Reiz ausmacht, es sind nicht die wunderbaren Emails und Goldplatten, die Schmelzfarben und Elfenbeinschnitzereien, die uns feierlich stimmen. Stärker als alles das wirkt der geschichtliche Gedanke, das tief begriffene Symbol des gottunmittelbaren Kaiserchristentums, das gerade durch das Ringen von Welfen und Staufen um den deutschen Raum des Reiches seine Höhe erklimmt.

Die romanische Architektur drängt immer mehr zur Plastik des vollen Raums, der hier auf Erden wurzelt. Die frühe Wucht der Cyriakuskirche von Gernrode geht über in die reiche Fülle von St. Georg in Limburg an der Lahn, die vollgeordnete Schwere von Maria Laach geht über in die Raumchöre von S. Aposteln in Köln. Von dort her bereichert sich der Wuchs der romanischen Baugestalt, die in Mainz zum vollen Blühen kommt. Aus diesem plastischen Sinn der erdhaften Form tritt in Bamberg der Reiter hervor, das kaiserliche Antlitz der germanischen Seele. Nie wieder ist der deutsche Ausdruck, die deutsche Haltung so weltbestimmend geworden, und zu keiner Zeit ist das Abendland so vom Adel des Deutschen gebannt, ergriffen und erfüllt worden wie hier.

Wenn das romanische Zeitalter des frühen Beginns streng, wuchtig, starr und majestätisch ist, wenn der religiöse Ausdruck unerbittlich und die Form ernst ist wie steinernes Mosaik, wenn die fromme Erschütterung des Menschen dem scheuen Bann des Heiligen noch voll verhaftet ist, wenn das Amt Christi in der kaiserlichen justitia zum Weltgericht wird — so tritt beim Bamberger Reiter die Lauterkeit des Glaubens hervor. Die Schwere verwandelt sich in Zuversicht. Die Wucht der kaiserlichen Verantwortung wird zur freien plastischen Haltung, und an die Stelle der Zucht tritt die Milde, die Selbsttreue. Das ist die Erfüllung des deutschen Kaisertums in den Menschen des deutschen Raums. Das ist auf deutscher Seite genau dasselbe, was auf kirchlicher Seite in Franziskus Gestalt gewinnt. Hier berühren sich rein formal die deutschen und die italienischen Zonen: das Joch wird leicht, das Gesetz verliert den Zwang, es geht über in die gelassene Haltung der Seele.

Darum ist es gleichgültig, wer nun eigentlich im Bamberger Reiter dargestellt wird. Die Person ist ganz unwichtig. Selbst wenn es Kaiser Konrad oder Ritter Georg oder König Stefan von Ungarn sein sollte. Hier kommt es nur darauf an, daß der Deutsche überhaupt kaiserlich gestimmt ist, daß sein Antlitz das Weltzeitalter des abendländischen Menschen beherrscht, und daß das ganze katholische Europa vom Deutschen spricht: Siehe, das ist unser Bild.

Der Bamberger Reiter steht schon im Übergang zur deutschen Gotik. Aber er ist im Grunde die volle Reife des romanischen Stils. Während die französische Gotik sich in das sinnlich-weltliche Detail verliert und die Madonna zum ersten Male als ritterliche Dame gestaltet, bleibt im Deutschen der religiöse Ernst wach. Und damit die Monumentalität.

Man kann das in jedem einzelnen Falle genau verfolgen. Zwischen der Madonna von Amiens und der von Freiburg herrscht ein französisch-deutscher Gegensatz, der beweist, wie sehr sich — inmitten der Gotik selbst — die Volksgeister messen.

Beide Madonnen sind mütterliche Gestalten. Sie haben schon den fraulichen Reiz des Bürgerlichen — trotz Diadem und Jesuskind. Aber dieser familiäre Zug, der die religiöse Erschütterung längst eingebüßt hat, äußert sich doch ganz verschieden. Die Haltung der französischen Madonna — in der lächelnden Neigung des Kopfes, in der sinnreichen Bewegung der rechten Hand, in der lässigen Wiegung und Brechung der Linie — offenbart persönlichen Reiz und gefällige Anziehung. Es wird schwer hier die Grenzen zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen zu ziehen. Der sichere Takt des vollendeten Franzosen vermeidet alle Deutlichkeiten. Ein geschmackvoller Geist hält das Unaussprechliche in der Schwebe von Unnahbarkeit und Versuchung. Aber daß das Religiöse überhaupt geschmackvoll werden kann, das ist das Entscheidende und das Verräterische.

Die Madonna von Freiburg, die deutsche Gestalt betont ebenfalls mehr das Mütterliche als das Göttliche, mehr das Bürgerliche als das Heilige. Aber es fehlt hier die malerische Note der schönen Dame, es fehlt das Ritterliche der Verheißung. Die ganze Gestalt ist ungebrochen. Dabei ist der plastische Schmuck der Falten reicher als bei der Madonna von Amiens. Trotzdem wirkt dieses plastische Bild geschlossener und unnahbarer. Ja, der Mantel des plastischen Reichtums ist gleichsam ein Schutz der Unschuld, ein Kleid der Zucht, ein Gewand der Reinheit. Hier ist noch eine gewisse makellose Frömmigkeit, eine unberührte Einfalt, und der Geschmack tritt ganz hinter die Haltung einer gemessenen Seele zurück. Das Wesentliche ist stärker und abweisender als das ästhetisch Schöne mit seiner Kunst der Anziehung und Gefälligkeit.

In diesem Gegensatz zeigt sich die welsche Schönheit der malerischen Gestalt und die geziemende Haltung der deutschen mittelalterlichen Kunst. Während die fran-

zösische Gotik schon ganz gebrochen, willkürlich und scheinhaft geworden ist, ordnet sich die plastische Gestalt des Deutschen noch immer in den Ernst einer großen Architektur. Und was die Franzosen am deutschen Wesen stumpf, steif und plump schelten, ist gerade das beste der Spätromanik. Denn in dieser gehaltvollen und immer bedeutungsvollen Form, in dieser beschränkten Würde und Zucht lebt das eigentlich Religiöse weiter. Im Erlebnis des Deutschen wird das Heilige nie profan und nie ganz bürgerlich. Es bewahrt etwas von seiner religiösen Verpflichtung, von seiner drohenden Wirklichkeit, von seiner zitternden Sehnsucht. Es bewahrt vor allem seinen Raum.

Der Kampf mit der französischen Gotik wird zunächst im Westen Deutschlands ausgefochten. Straßburg wird rein äußerlich zum malerischen Filigran des neuen, welschen Stils. Seine Fassade ist der Herkunft nach von Reims abzuleiten. Aber der deutsche Widerstand zeigt sich im Inneren, in der Plastik. Daran ist gar kein Zweifel, wenn man die Gestalten der „Kirche" und der „Synagoge" im Münsterdom betrachtet, diese gebundene Strenge trotz Individualität. Von hier aus geht der plastische Ernst des Deutschen eine Station weiter zur Elisabethfigur im Bamberger Dom. Der Bamberger Reiter ist dann die Erfüllung. Dr. Fritz Knapp hat völlig recht, wenn er diesen Weg zurück, „den wir von Straßburg über Bamberg und Magdeburg nach Naumburg gehen", als Etappen charakterisiert, „die diese Monumentalkunst zur Befreiung von dem gotischen Geist zurück zur Romanik gemacht hat."

Es ist aber nicht nur der gefällige Geist des französischen Schönheitssinns und der Verweltlichung, der den Einbruch der Gotik in die deutsche Welt kennzeichnet. Das ist nur eine äußerliche Folge. Im Grunde verbindet sich mit der Gotik etwas ganz anderes, nämlich der scholastische Geist der Pariser Universität. Die Gotik ist eine geistige Folge der theologischen Schulung, sie ist die Seminarkunst des scholastischen Dogmas.

Es darf nicht vergessen werden: auf der Höhe dieser mittelalterlichen Epoche spielt sich der berühmte Universalienstreit ab, jene Wesensfrage der logischen Begriffe, denen Thomas von Aquin eine allgemein gültige Wirklichkeit zuschreibt, während die Nominalisten, diese revolutionären Kantianer vor Kant, den Wesensbegriffen nur methodischen Wert zubilligen. Die Gotik ist nichts weiter als das architektonische Spiel dieser dialektischen Erkenntnisfragen. Sie ist das spitzfindige Schema eines abstrakten Geistes. Sie ist die steingewordene Philosophie des katholischen Dogmensystems. Sie ist der Höhepunkt des klerikalen Absolutismus.

Auf deutscher Seite empfindet man die Gotik als Kunst der Mystik, als innerliche Glut einer weltflüchtigen Gottessehnsucht. Wer jemals tiefer in das Wesen

der Mystik eingedrungen ist, der wird in ihr keinen unüberbrückbaren Gegensatz zur scholastischen Abstraktion finden. Man muß immer daran denken, daß Eckehart aus der dominikanischen Theologie hervorgegangen ist, und daß er in der Sprache seiner abgeschiedenen Seele die Begriffe der Scholastik übernimmt und gebraucht. In Eckehart wächst die Weltferne zur Liebe und Nähe Gottes. Seine Innerlichkeit ist inbrünstig bis zur Verleugnung der Wirklichkeit. „So soll der Mensch seinen Sinnen entweichen, seine Kräfte nach innen kehren und hinein geraten in ein Vergessen aller Dinge und seiner selbst."

Dieser innere Prozeß führt vom Sinn des romanischen Weltbewußtseins ab. Alles Staatliche, alles Kaiserliche, alles Herrschaftliche verglüht. Die Seele gräbt ihre eigenen Tiefen. So sucht sie den mystischen Zugang zu Gott. Die Statik der kaiserlichen Weltordnung, die Horizontale der Macht versinkt im abgründigen Gefühl des vereinsamten Ichs. Die Persönlichkeit wird reicher, aber nicht urwüchsiger, ekstatischer, aber auch anarchischer. Jedes weltliche Regiment wird eingeschmolzen durch die Fackeln des Glaubens. Alles irdische Wesen fällt ab und vergeht. Es ist ein Machtverlust größten Stils der in der Gotik zutage tritt, und von dem nur eine Macht Gewinn hat — die Kirche. Eckeharts Mystik, die kein Ebenmaß mehr findet am kaiserlichen Gesetz und an der weltlichen Form, wird vom Papst verworfen. Er ist das erste Opfer der schrankenlosen Theologie.

Aus alledem erwächst nun die dritte Folge der Gotik: ihr asketischer Geist. Die Kirche nimmt das vom Kaisertum verlassene Menschheitsgeschick in ihre Hände und predigt Erlösung mit den „Gnadenmitteln" der Inquisition. Diese Erlösung steht nun nicht mehr im Selbstvertrauen und in der Selbstbehauptung des Gottunmittelbaren Menschen, dessen Herrschaftsspitze eben der Kaiser Christi gewesen ist, sondern im Banne der Priester. Sie regulieren den Glauben, sie setzen die Dogmen fest, sie lähmen die schöpferische Phantasie, sie beschränken die Herzen durch das Joch ihrer kanonischen Gesetze, sie tragen in der Prozession der Menge den Aberglauben vor ihren Fahnen und Baldachinen, sie zwingen die Überzeugung in die Netze ihrer Inquisition. Aus ihren Domen und Münstern ist das Gleichmaß der kaiserlichen Strenge und Milde entwichen. Und auf den Märkten einer regierungslos gewordenen Menschheit flammen die Scheiterhaufen der ewigen Passion.

Es ist undenkbar, daß unter den Rundbögen des romanischen Kaiserstils eine solche verstiegene Einsamkeit der menschlichen Seele und eine solche inquisitorische Willkür herrscht. Erst nachdem das Kaisertum gefallen, erst nachdem die mächtige Ordnung der karolingischen, ottonischen und staufischen Zeit zerstört ist, zerfällt das katholische Abendland in seinen heillosen Gegensatz, der über Reformation und Gegenreformation bis auf den heutigen Tag fortwirkt. Die Innerlichkeit und die besonnene Zucht des romanischen Zeitalters weicht einer regellosen Schwärmerei der Seele, und die bisher in Schranken gehaltene Macht der Erlöserkirche steigt zum Gipfel ihrer Ty-

rannei. Nirgends spürt man so den Verlust der kaiserlichen justitia wie hier, wo die Freiheit willkürlich und das Gesetz starr wird.

Die Gotik ist also nicht die gesteigerte Folge der Romanik, wie auch das Barock nicht die überschwängliche Fülle der Renaissance ist. Zwischen diesen beiden Gegensatzpaaren herrscht kein stilistischer Übergang, sondern ein absoluter Stellungswechsel. Die geistigen Anlagen der Gotik stammen aus der französischen Theologie. Die geistigen Anlagen des romanischen Stils ruhen in der Weltordnung des deutschen Kaisertums. Die Renaissance ist die Bauform eines weltträchtigen Zeitalters, eines reformatorischen Naturgefühls, das in den Frühling einer neuen Menschheitsepoche tritt. Das Barock ist die Kunst der Gegenreformation und der jesuitischen Bußpraxis.

Der deutsche Geist wehrt sich gegen die Paradoxa der französischen Gotik. Er kämpft gegen die Entwertung der Wirklichkeit, die überall in der Gotik zutage tritt, auch in ihrer weltlichen Form. Denn diese Verweltlichung der Gotik, wie sie sich in Amiens und in Reims offenbart, bedeutet die „malerische" Auflösung der plastischen, in sich ruhenden Gestalt. Hiergegen richtet sich im Bamberger Reiter das beseelte Denkmal des deutschen Formwillens auf. Der deutsche Geist kämpft aber auch gegen die zunehmende Dialektik, Spitzfindigkeit und Abstraktion der französischen Gotik, die den Raum zu einem Spiel der theoretischen Gedanken und der theologischen Mathematik macht. Schließlich kämpft er gegen den asketischen Geist der Gotik, der alles Wirkliche verdüstert und statt froher Besinnung und ernster Rücksicht auf die irdische, staatliche, kaiserliche Leistung und Arbeit klerikale Bußstimmungen fördert.

Man hat bisher nicht beachtet, welche tieferen Beziehungen das Formspiel der französischen Gotik zu der lullischen Kunst besitzt. Raymundus Lullus ist der berühmteste Logiker des scholastischen Mittelalters. Sein System besteht darin, durch eine mechanische Kombination ganz bestimmter Grundbegriffe oder Kategorien zu wissenschaftlichen Schlüssen und Folgerungen zu gelangen. Er hat sich für diesen Zweck regelrechte Logarithmentafeln ausgedacht, regelrechte Zahlengruppen und Figurenspiele, regelrechte Kartotheken und Buchstabenkalender. Man erinnert sich unwillkürlich an die Exerzitienkärtchen, die Ignatius von Loyola benutzt hat, um gleichsam nach einem Stundenplan seine schweren und läßlichen Sünden zu notieren und statistisch zu beobachten. Aus solchen hochinteressanten Parallelen erschließt man die Wahlverwandtschaft der Gotik mit dem Jesuitenbarock eindringlicher als durch ästhetische Stilvergleiche. In beiden Fällen wird die Theologie zur Mathematik, die Religion zur Statistik.

Diese drei an sich ganz fremden und ungleichartigen Kräfte der Verweltlichung, der Abstraktion und der Askese fließen nun im französischen Wesen zur seltsamen Paradoxie zusammen, sie erklären auf ihre Weise das Unberechenbare der französ-

sischen Kulturgeschichte, ja, sie beweisen, daß immer von Frankreich und nur von Frankreich die radikalen Ströme mit starren Folgerungen ausgegangen sind. Die Verweltlichung der Macht zieht sich bis zu den Erobererplänen der Sonnenkönige, die ihr Ich zur Willkür erheben. Die Abstraktion führt in den Sansculotten zur Vergötterung der Vernunft. Die Askese und das aus ihr mit Notwendigkeit folgende Instrument der Folter ermöglicht in Frankreich den unheimlichsten Fall der Inquisition —: Johanna von Orleans. In Pariser Hospitälern gewöhnt später noch Ignatius von Loyola seine Studienkameraden an den Ekel asketischer Übungen an stinkenden Krankenbetten.

Es zeigt sich, daß Frankreich immer den extremsten, den fanatischen, den unmäßigen Ideen zufällt, sei es in Bernhards von Clairvaux rücksichtsloser Kreuzzugsmystik, sei es in dem theologischen Absolutismus der Pariser Universität, sei es im glaubenslosen Materialismus Voltaires, sei es in den Schrecken der Egalität von 1789 und 1793, sei es im europäischen Despotismus Napoleon Bonapartes. Immer ist es ein mechanischer Imperialismus, den Frankreich der Welt als starres System auferlegt. In diesem Dogma der imperialistischen Macht gibt es keinen freien Raum für die schöpferische Entfaltung der Dinge. Das kennzeichnet bis auf den heutigen Tag die europäische Lage.

Nur ein in sich selbst so geheimnisvoller und widerstandsfähiger Mensch wie Friedrich von Preußen konnte unversehrt mit den paradoxen Spöttern seiner französierten Tafelrunde spielen, weil er die überlegene Ruhe der Ironie besaß und im entscheidenden Augenblick Roßbach zu schlagen verstand.

Dieser Vergleich der Zeiten ist nicht abwegig, sondern sinnvoll. Denn gerade das Preußentum gestattet einen Rückblick auf die Gotik, auf das Problem der Auseinandersetzung des Ostens mit dem Westen.

Als zuerst der Mönchsstil von Cluny und der von Hirsau in den deutschen Raum übergreift, sind noch die deutschen Kaiser da, die der Kirchenreform den kaiserlichen Zügel anlegen. Die mönchische Strenge mündet in den kaiserlichen Willen der romanischen Bauordnung. Erst nach dem Sturz des Kaisertums siegt auch hier der klerikale Geist der gotischen Architektur über den romanischen Stil der plastischen Wirklichkeit.

Als die Zisterzienser im deutschen Osten siedeln und mit dem Kreuze kolonisieren, haben sie einen ebenbürtigen Partner zur Seite, den deutschen Ritterorden. Noch etwas anderes kommt hinzu, eine Hilfe der Natur, die in der Entwicklung der Gotik in Deutschland von der unermeßlichsten Bedeutung geworden ist. Das ist der Backstein, der, rein technisch gesehen, maurischer Herkunft ist, aber in der verwandelten nordischen Gestalt nun zum Abwehrmittel gegen die „malerische" Kunst der westlerischen Steinmetzgotik wird.

Mit dem Backstein fließt ein neues Raumgefühl in die deutsche Gotik. Denn dieser ostdeutsche gotische Raum wird wieder gemauert. Die Fassaden verlieren ihren malerischen Reichtum und das preußisch Einfache leuchtet aus dem Baugesetz hervor. Der Ernst tritt wieder in sein Recht und vermählt sich mit der Anmut des ganzen, vollen Baukörpers. Das Schwert zieht dem Kreuze Grenze und Maß. Das Kreuz wird ritterlich.

Auch der Geist des hanseatischen Bürgertums hat davon den größten Vorteil. Es bleibt nicht im Demokratischen stecken, sondern bekommt den prachtvollen Patrizierstil einer nordischen Raumpolitik. In Lübeck und Tangermünde, in Thorn und Marienburg, in Stendal, Rostock und Stralsund entsteht zu gleicher Zeit ein klargegliedertes und raumgegründetes Formbewußtsein, das wie eine Bachsche Fuge gemeistert ist: Gesetz, Reinheit, Zucht und Form regieren in dieser Welt der Pflicht. Kein rauchiger Wahn dringt in diese nordische Nüchternheit, kein Dunst vernebelt den Weitblick. Wenn Moeller van den Bruck gesagt hat: „Preußisch war immer und wurde auch jetzt wieder: etwas um der Sache willen tun, die herantrat, um der Notwendigkeit willen, die zu ihr führte" — so trifft das auch für die Lebensform und das Gesetz der ostdeutschen Gotik zu. Jedes Gesetz erprobt sich aber an seinem Gegenstande, an den technischen Bedingungen des Handwerks, das hier nicht zufälligerweise im Backstein ruht.

Der Aufbau der Dinge muß zweckmäßig sein. Das ist die erste preußische Forderung. Aus der Zweckmäßigkeit fließt dann die Einfachheit. In diesem Sinne wird eine Nachahmung der Natur erstrebt. Denn nur die Natur ist in ungezwungenem Maße des Einfachen fähig. Aus der Einfachheit ergibt sich schließlich die Schönheit. Nur das Einfache ist wahr, groß und schön.

Von dieser Stellung aus erklärt sich die Anmut der Backsteingotik im kargen Ernst ihrer Sachlichkeit. Auch die Ornamente, die in der westlerischen Gotik zum Selbstzweck einer überschwänglichen Form und einer malerischen Auflösung werden, sind hier wieder eingegliedert, sie fließen unmittelbar aus dem Material und ruhen im einfachen Schmuck des Ganzen. Daß diese Bewegung bis heute nicht abgerissen ist, beweisen die hanseatischen Bauten Fritz Hoegers.

Kein Zweifel — diese Umwertung der Gotik widerspricht noch immer der deutschen „Tradition". Es hat sich zuviel Romantik in das gotische Problem eingenistet, zuviel Stimmungssache und zuviel patriotische Empfindsamkeit. Ist aber noch niemand auf den Gedanken gekommen, wie leicht der gotische Stil nachzuahmen ist, wie schwer es dagegen fällt, das schöpferische Maß romanischer Bauten zu erreichen? Ist der „malerische" Stil der Gotik nicht immer wieder zur westlerischen Kulturerscheinung geworden, sei es im Impressionismus Claude Monets, sei es in den Gründerfassaden der alten und neuen Welt? Wäre jemals die Geburt des Preußen-

tums, des Trägers des Reichsgedankens, möglich gewesen im Stil der Gotik, in dieser klerikalen Stimmung weltflüchtiger Bauformen und steinerner Effekte? Die Antwort liegt auf der Hand.

Die Gotik ist in ihrem westlerischen Geschmack eine reine Schaukunst. Wenn sie der Deutsche innerlich gemacht hat — im Sinne der Sammlung, der Rückkehr zum Raum und zur geschlossenen Form — so liegt darin eher Abwehr, Not und Widerstand als bewußte Fortentwicklung. Nicht das ist zu bewundern, was die Gotik auf deutschem Boden hervorgebracht hat, sondern was trotz der Gotik im deutschen Raum an Einheit und architektonischer Ordnung erhalten geblieben ist. Darum ist ja die ostdeutsche Backsteingotik so außerordentlich wichtig. Während der Bildungsehrgeiz des Westens der französischen Mode zufällt, hält der nordisch-kühle Raum des Ostens gemessenen Abstand.

Man sieht — alle diese Dinge sind nicht nur stilistisch zu werten. Hinter den Stilen bewegt sich der Sinn der Geschichte. Die ästhetische Betrachtung allerdings, von der die meisten ausgehen, wird kein Maß finden an der gewollt klaren und strengen Natur der einfachen Form. Jede ästhetische Betrachtung strebt im bildenden und literarischen Sinne nach Frankreich, nach dem reicheren Lande des geistigen Geschmacks, nach der größeren Fülle der Talente.

Aber diese ganze Auseinandersetzung ist eben nicht nur eine Bildungsfrage, sondern ein politisches Schicksal. In den Kurven der Geschichte zeigt sich das ganz deutlich. Was im gotischen Zeitalter nur zaghaft und mit heimlichen Zeichen als Kampf des Ostens gegen den Westen, der Architektur gegen die Malerei, des Rittertums gegen die Theologie sich ankündigt, wird nach der Reformation klar und reif. Noch einmal taucht die Bildungsfrage des Deutschen auf, dessen ganzer süddeutscher Raum vom Barock und von dessen jesuitischer Leidenschaft erfüllt ist, während der Norden unberührt bleibt.

Inzwischen ist das Preußentum gewachsen und zu seinem Staatsbewußtsein gelangt. Die unbescholtene Bildungsarmut der Hohenzollern fühlt sich trotz allem dem Westen überlegen. Das ist das völlig richtige und lebenssichere Moment eines jeden jungen Staatsgefühls. Während der Westen und der Süden wiederum — nach der Renaissance — eine Epoche malerischer Auflösung erleben und wiederum wie in der Gotik einen klerikalen Stil (Rubens-Bernini) annehmen, drillt Preußen seine ersten Armeen, diese notwendigen Architekturglieder seiner Staatsform. Erst auf diesem militärischen Fundament erheben sich Sanssouci und Roßbach, Potsdam und Leuthen. Und schließlich Schinkel. Der preußische Stil hat seine eigene Form gewonnen. In ihm lebt die nüchterne Anmut, die züchtige Schönheit, die klare Einfalt der gebundenen Form.

Das wird erst anders im sogenannten romantischen Zeitalter, das am Bildungsfieber leidet und die ersten technischen Werke dieser Zeit mit gotischen Fassaden be-

mäntelt. Das Notwendige, das Sachliche, das Zweckmäßige des preußischen Stils wird malerisch beschönigt. Mit dieser Romantik wächst — nicht zufällig — die Bewegung der Konvertiten. Immer wieder taucht also die sogenannte Gotik als Gefahr und Umbruch in der deutschen Geschichte auf.

Was die Verständigung über das Problem der Gotik erschwert, ist also diese zähe, aber keineswegs gründliche Tradition, die die Gotik als absoluten Stil des deutschen Geistes betrachtet. Verfolgt man jedoch die Kurven der deutschen Geschichte von Reich zu Reich, dann erscheint die Gotik immer nur als Übergang, als eine verhängnisvolle Brücke des Westens zum Osten. Der Deutsche ist „traditions"bewußt. Aber sein Verhängnis ist es, daß er seine echte, wahre Tradition gar nicht kennt. Denn sonst müßte er über die Gotik zurück in das romanische Zeitalter greifen. Da liegen die wirklichen Gründe des Reichsgedankens und des Kaisertums. Da liegen die selbstgeborenen und selbständigen Kräfte des deutschen Raums, der deutschen Idee und der deutschen Weltordnung.

Reformation
und Gegenreformation

Von der Seele zum All

1. Eckehart

Einen einzigen deutschen Menschen gibt es, der die Gotik konsequent zu Ende denkt. Der sich ihr voll verschreibt. Der sie nicht als Mittel betrachtet, sondern als Ziel. Dieser Mensch ist Johann Eckehart von Hochheim.

Eckehart wird 1260 geboren. Sein Stern fällt — nicht zufällig — in die kaiserlose Zeit des Interregnums. Seine Pariser Lehrzeit ist die Hochblüte der Scholastik. Albertus Magnus und Thomas von Aquin sind seine Meister. Ordensreisen führen ihn über ganz Deutschland, nach Sachsen als Provinzial, nach Böhmen als Generalvikar, nach Straßburg und Köln als Lektor. Hier ereilt ihn das Schicksal. Franziskaner machen ihn in Rom verdächtig. Noch ehe die Ketzerbulle eintrifft, stirbt der berühmte Dominikaner im Jahre 1327.

Während Thomas von Aquin der Kirche einen Riesendom baut, in dem sich die Linien des Aristoteles und des hl. Augustinus überkreuzen, während Dante noch an die Doppelmonarchie der beiden Schwerter glaubt, geht Eckehart einen entscheidenden Schritt weiter.

Er sieht den Wandel der Zeiten. Er sieht: das Reich fällt an Habsburg. Das Dogma fällt an Rom. Die Welt hat ihren kaiserlichen Grund verloren. Im Raum der Wirklichkeit schreitet die Kirche zu ihrem letzten Machtmittel, zur Inquisition.

Nur im Raum der Seele bleibt ein Funke, ein „Kentron", ein Punkt, der sich der Kirche entzieht. Eckehart räumt alle Stellungen der weltlichen Macht und zieht sich auf diesen archimedischen Punkt jenseits von Zeit und Wirklichkeit zurück, um von hier aus die Welt aus den Angeln zu heben. Seine Verlassenheit ist die vollkommene Abgeschiedenheit der mystischen Betrachtung: gottnah — machtfern, gottgleich — weltnichtig.

Eckehart sieht keinen anderen Weg für die deutsche Seele während des Interregnums, und er geht diesen Weg mit äußerster Entschlossenheit auf dem schmalen Grat der Abstraktion bis dorthin, wo er in das Nichts stürzt.

Eckeharts Mystik bedeutet den heroischen Nihilismus des Deutschen am Ende des ersten Reichs.

Eckehart macht auch nicht vor dem Namen Gottes halt. Denn Gott ist in seiner geoffenbarten Natur ein Dreifaltiges, Zeugendes und Trennendes. Jenseits dieser

enthüllten Natur ist die Gottheit das gelassene Nichts, die vollkommene Stille, die Wüste des Schweigens, die stumme Einkehr in sich selbst. Die Welt ist nur ihr Prozeß. Am Ende dieses Prozesses steht wieder das sprachlose und unnennbare Wesen der ewigen Ruhe. Alle Geschichte ist dann aufgehoben in das reine Licht der gesammelten Erkenntnis, die sich nicht mehr auf die einzelnen Gegenstände verteilt, sondern alles in einem ist. Die Formen fallen ab, das Bild der Welt kehrt in sein raumloses und zeitloses Wesen heim. Die Eintracht Gottes mit sich selbst ist wieder erreicht. Das Uranfängliche ist das Unendliche. Nun sind auch alle Makel der Sinne erloschen, alle Begierden gestillt, alle Widerstände aufgehoben. Im Spiegel der Gottheit brechen sich nicht mehr die farbigen Schatten dieser Welt.

Die Gottheit hat sich auf die Welt eingelassen kraft ihrer Güte, die sich allen Kreaturen mitteilt. Die Gottheit hat sich selbst im Sohne offenbart. Vater und Sohn verhalten sich wie Gedanke und Wort, wie Idee und Ausdruck. Will die Welt nicht in das Vater-Sohn-Drama zerfallen, so muß der Geist der Liebe hinzu kommen, die dritte einigende Person. Das ist für Eckehart das Geheimnis der Dreifaltigkeit. Daher kehrt die dreifaltige Welt in ihren reinen Ursprung zurück, aus dem sie einst entlassen worden ist.

Die im Worte, im Logos, im Sohn geoffenbarte Natur Gottes ist das sinngebende Zeichen, das alle Dinge aus ihrem ungeschaffenen und unbenannten Zustande zur Form erweckt. Die Lebensformen sind geprägte Gedanken Gottes. Durch das Wort sind sie geordnet und deshalb erschaffen. Eine rein zeitliche und stoffliche Schöpfung wäre Gottes unwürdig. Für seine Gedanken gibt es keinen Anfang und für seine Worte gibt es keinen Beginn.

So ist Gottes Schöpfung ein Zuruf, ein Kommando an die Welt. Durch das erstgeborene Wort werden die taumelnden Atome gegliedert. Wie ein Magnet den Eisenspänen die Richtung gibt, so lichtet Gottes Wort die Weltspreu und schafft dem Chaos seine Ordnung. In dieser Ordnung ist nach dem Wesen Gottes ewige Harmonie. Das Niedere beugt sich liebevoll dem Höheren, weil es dem Ganzen zugetan ist. Alle Dinge sind auf Gott gerichtet. Und noch im letzten Abstande, noch in der äußersten Ferne hat Gott seinen Hall und Widerhall.

Darin liegt für Eckehart die Bürgschaft des seligen Endes, das schon im Beginn beschlossen ist: wie der Vater den Sohn in sich zurücknimmt, wie das Wort in die reine und unaussprechliche Welt des Gedankens heimkehrt, so münden alle Seelenformen in die uranfängliche Einheit. Nichts geht verloren, nichts wird im Stich gelassen. Ist die Richtung der Kreatur von Gott ausgegangen, so strebt sie in ihn zurück. Aus der Ferne sammelt sich der Ring der niederen Gestalten, fließt über in den nächst höheren Kreis, schwingt weiter und endet schließlich in der Einkehr Gottes bei sich selbst.

In diesem Weltprozeß hat die Seele die Schlüsselstellung. Denn sie ist der Punkt, durch den alle Formen in Gott zurück müssen. Daher ist die Seele der schmale Zugang

zu Gott, der menschliche Gipfel der Erlösung und Abgeschiedenheit. Von Gott hat sich die menschliche Seele einst entfernt, sie hat die Kräfte der Welt angenommen und ist ihnen nachgejagt. Der Weg zurück — von der Mannigfalt zur Einfalt — führt durch die Gnade, die jenseits des freien Willens wirkt. Die Gnade reinigt das getrübte Bild der Seele, sie wischt gleichsam die Spuren der Welt fort und führt sie zur unbetrübten, gegenstandslosen Erkenntnis.

Eine so von Gott verfolgte Seele wird emporgerissen und geblendet. In der Welt schaut das Auge der Seele nur die grauen Abbilder. An die matten Formen der vielzähligen Erscheinungen gewöhnt, versengt sie das Licht der Erkenntnis. Die Selbstvernunft geht in Gottvernunft auf. Es liegt ein tiefes Gleichnis in den erblindeten Augen der Propheten und in den entzündeten Lidern der Seher.

In diesem Prozeß der Verwandlung und Neugeburt vereinigen sich auch Wissen und Willen. Denn in dem Augenblick, wo das Wissen seine Weltgrenze spürt, wo die Erkenntnis ihre jenseitige Wahrheit erahnt, wird die Seele in ein Übervernünftiges verpflanzt, das nun Glauben heißt. Im Glauben aber sind Wissen und Willen verbunden. In diesem Zustande kann die Seele sagen: sie sei Gott, sein unbedingtes Nichts und seine reine Fülle.

Daher trägt die vollkommene Seele das Kleid der Armut und Entäußerung. Das menschliche Ich ist das Willkürliche und Ungezäumte. Es kann sich Gott entfremden. Um Gott aber inne zu werden, muß die Seele alle weltliche Verstrickung fliehen, sie muß sich begraben, ergeben und vergessen. Erst in die ganz verarmte Seele fließt Gottes Reichtum.

Eckeharts mystische Entschlossenheit geht hier den rücksichtslosesten Weg. Jeder menschliche Wille wird in den Willen Gottes aufgehoben, der nichts will als sich selbst. Darum sind alle Opferhandlungen gottfremd. Darum sind alle gerechten Werke unnütz. Darum sind alle Gebete irdisch und wahnvoll. Die abgeschiedene Seele hat nichts mehr zu bitten. Sie hat nur alles zu lassen.

Deshalb sind auch die Sakramente keine Gnadenmittel, sondern höchstens Gnadenzeichen. Und warum soll das Gnadenzeichen auf die Hostie beschränkt sein, wenn die Seele — Gott innegeworden — jeden Alltag und jeden Leib feiert? Auch die Reliquien sind tote Dinge, die der Menge zum Mittel dienen, dem Heiligen jedoch zum Gleichnis. In der Zwiesprache zwischen Mensch und Gott, zwischen Ich und Du gibt es keinen weltlichen Anspruch und keinen irdischen Zweck.

Damit ist die Kirche überwunden. Das Dogma ist entwertet. Beichte und Buße sind hinfällig. Die Sünde hat keinen Platz. Auch sie fällt in das Nichts. Der gekreuzigte Heiland hat sich nicht an die Welt verkauft, um die Sünden der Menschheit einzulösen, sondern er ist als erste geläuterte Seele in den Urgrund, in den Abgrund Gottes heimgekehrt, wohin ihm alle Demütigen folgen.

Diese Lehre Eckeharts hat über den unbekannten Verfasser der „Theologie Deutsch" bis auf Luther gewirkt. Die Überwindung der Werkgerechtigkeit wird zum Thema der Reformation. Andererseits gehen die Ursprünge der deutschen Mystik auf Origenes, auf Scotus Eriugena, auf Augustinus und Paulus zurück. Die Entfaltung aus dem Prinzip der unbedingten Einheit und die Rückkehr aller Dinge in die uranfängliche und unnennbare Gottheit deutet auf neuplatonische Zusammenhänge, insbesondere auf Proklos, den Athener, der auch die gleiche seelische Struktur besitzt: auf der einen Seite eine abstrahierende Urteilskraft, eine bestimmte Dialektik, auf der andern Seite eine ekstatische Seelenmacht, die alle weltlichen Formen verbrennt und erst im schweigenden Nichts ihre abgeschiedene Ruhe findet.

Was so durch die Zeiten als „negative Theologie" fortwirkt — von Plutarch bis Eckehart, von Proklos bis Seuse — erscheint hier als vollendeter Geist der Gotik. Eckehart bedient sich der scholastischen Grundbegriffe und der thomistischen Kategorien. Er baut sein Gebäude auf dem Fundament der dominikanischen Theologie. Dann aber wächst sein Münster in die unendliche Höhe der Weltverlassenheit. So wie der gotische Turm alle Kräfte der Erde an sich reißt und in die Fackel der Kreuzblume endigt, so ist der „Seelenfunke", von dem Eckehart spricht, die zündende Kraft, die die hochgespannte Batterie der Seele entladet. Wir erinnern uns an das, was über das Wesen der Gotik im letzten Kapitel gesagt worden ist: die Gotik verschleudert den Raum, sie gipfelt im Nichts, sie hebt den statischen Zustand der Welt auf, sie durchbricht die Horizontalen der Ordnung und der gefestigten Macht.

Darum hat die Kirche vom Standpunkt ihrer Hierarchie die Mystik Eckeharts verwerfen müssen. Sie hat die konsequente Anarchie dieser Lehre frühzeitig erkannt. Sie hat die Seele zur Zucht und Ordnung zurück gerufen, sie hat das überströmende Gefühl des gottgleichen Wesens in ihre Kanäle zurück gezwungen, sie hat aus dem Überschuß und aus dem Mehrwert des Glaubens ihre Gnadenmittel bereichert, sie hat ihren Erlöserzins eingesammelt und die Münze der Mystik in den Peterspfennig eingewechselt. Die Kühnheit des Glaubens wird gelähmt, die Spitze wird gebrochen, der Mut wird beschränkt.

Immer wieder ist es dieses seelsorgerische Motiv der Kirche, die das Geschick der Masse behütet und die Höhe wie die Tiefe gleichermaßen vermeidet, die Höhe als gottgleiche und weltferne Freiheit, die Tiefe als Abgrund der Verzweiflung. Daher das Wort Joseph Bernharts über Eckehart in seiner Einleitung zur „Deutschen Theologie": „Er steht mit seinem Satze ‚Das Sein ist Gott' auf der Enge eines Gipfels, von dem er selbst frei, fromm und ohne Wanken die Welt zu sich emporruft und rafft, von dem die Menge aber taumelnd in die Tiefe stürzen müßte, tiefer noch, als sie auf ihrer Gottessuche vordem schon gepilgert — und darum sagt die Kirche nein zu seinem Lebenswerk und zieht mit dem Verdikt, das den Todesnahen trifft, die Quadern unter seinem Dom hinweg."

Man weiß: dieser Zwiespalt beschäftigt noch Luther, der die Schwarmgeister der Mystik nicht ohne Gewaltsamkeit bändigt und die entfesselte Anarchie der Bauernstürmer zur Ordnung ruft. Im Grunde hat der Protestantismus sein weltliches Maß erst im Preußentum gefunden. Erst hier mündet die Gnade des Glaubens wieder in den Raum der Pflicht. Erst hier ist das Interregnum der kaiserlosen Zeit überwunden, erst hier findet das Reich seinen Zugang zur politischen Wirklichkeit.

Eckeharts Mystik ist ein Beweis, wie sehr sich die deutsche Seele zu verschwenden vermag, ohne sich zu verlieren, wie sehr sie sich in das Nichts hinausschwingt — im Pendelschlag zwischen den äußersten Polen von Gott und Welt.

Eckehart hat erst Luther, Leonardo da Vinci und Giordano Bruno möglich gemacht. Aus dem äußersten Weltverlust ergibt sich schließlich der äußerste Weltgewinn. Die von Eckehart zu Ende geführte Gotik überwindet Opfer und Sünde und schafft in der entleerten Welt neuen Raum für die Renaissance.

2. Martin Luther

„Er (Luther) hatte aber übersehen, daß, wer dem Menschen die Freiheit nimmt, damit den Begriff der Sünde aufhebt."
Kiefl: „Katholische Weltanschauung und modernes Denken".

Dieser Satz des katholischen Moraltheologen ist entscheidend. Darauf kommt es an. Nur hat Luther diesen Zusammenhang von Freiheit und Sünde, von Allmacht und Gnade nicht übersehen. Im Gegenteil, er hat im Grunde nichts anderes gewollt: indem er dem Menschen den freien Willen nimmt, wirft er die Sünde Gott zu.

Aus diesem Kampf um die Sünde erwächst dem zermarterten Mönch die Zuversicht Jesaias: „Herr, davon lebt man, und das Leben meines Geistes steht ganz darin; denn du ließest mich wieder stark werden und machtest mich leben. Siehe, um Trost war mir sehr bang. Du aber hast dich meiner Seele herzlich angenommen, daß sie nicht verdürbe; denn du wirfst alle meine Sünden hinter dich zurück."

In dieser Not des Glaubens, in diesem Kampf um die Zuversicht der Gnade spricht Luther die berühmten Worte:

> Ich war der elendeste Mensch auf Erden. Tag und Nacht war eitel Heulen und Verzweifeln, daß mir niemand steuern konnte. Also ward ich gebadet und getauft in meiner Möncherei, Gott sei Lob, daß ich mich nicht zu Tod geschwitzet habe. Ich wäre sonst lang im Abgrund der Hölle mit meiner Mönchstaufe. Denn ich kannte Christum nicht mehr recht, denn als einen strengen Richter, vor dem ich fliehen wollt und doch nicht entfliehen konnte. So raste ich, und mein Gewissen machte mir Schrecken und Verwirrung. Ich klopfte zudringlich an der Stelle Pauli (Röm. 1,17) an und dürstete glühend zu wissen, was sie besagen wolle. Endlich wurde ich durch Gottes Erbarmung bei meinem Tag und Nacht fortgesetzten Nachgrübeln auf die Verbindung der Worte aufmerksam: Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium geoffenbart, wie geschrieben steht: „Der Gerechte lebt aus dem Glauben." Da fing ich an die Gerechtigkeit Gottes als

> solche zu verstehen, durch die der Gerechte durch Gottes Geschenk lebt ... Da fühlte ich mich geradezu wiedergeboren und glaubte durch offene Türen ins Paradies einzutreten. Sofort erschien mir die ganze heilige Schrift in anderem Gesichte. Nunmehr pries ich mit ebensoviel Liebe das süßeste Wort Gerechtigkeit, wie ich es früher mit Haß verfolgt hatte. So war mir diese Stelle Pauli in Wirklichkeit eine Pforte des Paradieses.

Hier mündet die Spur Eckeharts in den Reformator der Deutschen. Wie Eckehart die Welt als einen Prozeß betrachtet, der mit einem unwiderstehlichen Zwange in Gott zurückkehrt, so betrachtet Luther den menschlichen Willen: von der Gnade des Glaubens berührt, wird der Wille in Gott aufgehoben. Und damit die Sünde.

Wie Eckehart die Dienste der Welt für mittelbar erachtet, wenn das Licht der Seele in Gott aufflammt, so fragt Luther nicht mehr nach dem Nutzen und Dienst der Werke. Er hat einen Standpunkt jenseits der Kirche gefunden. Nun besetzt der Glaube allen Raum der Seele und feiert jeden Alltag. Dem Glauben wird alles gerecht. Die Richtschnur und der Zaum Gottes regiert in ihm.

Wenn also die katholische Moraltheologie und mit ihr der ermattete liberale Protestantismus fragt —: Wo bleiben in dieser Welt des reinen Glaubens die guten Werke, wo bleiben die Taten der Liebe, so wird die Haltung Luthers völlig mißverstanden. Luther hat Werk und Tat keineswegs aufgehoben. Sie fließen ihm nur aus einem anderen Reich, nicht aus Menschengebot und Kirchenpflicht, sondern aus der Fülle des Glaubens und aus der Gnade Gottes: „Es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken; er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan, und ist immer im Tun. Wer aber nicht solche Werke tut, der ist ein glaubloser Mensch."

Das heißt es also: der Gnadenglauben hat sein Gewissen in sich, seine Freiheit und Zucht, seine Liebe und sein Maß, seine Neigung und seine Pflicht. Der völlig sekundäre und scholastische Streit um die Freiheit oder Unfreiheit des menschlichen Willens ist hier belanglos geworden. Denn beides ist relativ und nur eine Rätselfrage für die menschliche Erkenntnis. Diese Frage kann nur Gott schlichten. Und er löst sie, indem er die gläubigen Herzen in seinen Bann nimmt, in seine Gnade und Gewalt.

Nun fällt auf einmal aller Ehrgeiz und jede Begierde — die Wurzeln menschlicher Freiheit und menschlicher Sünde — ins reine Nichts. Es fallen auch die Gebote und die Regeln, es fällt der ganze „Apparat der Erlösung", es fällt der Zwang der Dogmen und die Praxis der Buße, es fällt Opfer und Verdienst, Not und Beichte. In den von der Allmacht ergriffenen Seelen sind alle Schranken hinfällig, die die Kirche dem menschlichen Verhalten aufgerichtet hat. Willkür kann deshalb nicht die Folge sein, weil das Reich Gottes selbst in die Herzen eingetreten ist und das Schrankenlose vom Raum Gottes überkuppelt ist.

Luther hat diesen Gedanken mit voller Klarheit ausgesprochen:

> Du mußt das Gnadenreich kindlicherweise also fassen, daß Gott durchs Evangelium einen neuen großen Himmel über uns, die wir glauben, gebaut ... wer nun unter diesem Himmel ist, der kann nicht sündigen noch in Sünde sein; denn es ist ein Gnadenhimmel unendlich und ewig. Und ob jemand sündigte oder fiele, der fällt darum nicht außer demselbigen Himmel, er wolle denn nicht darunter bleiben, sondern mit dem Teufel in die Hölle fahren, wie die Ungläubigen es tun.

In diesem Bekenntnis scheiden sich Reich und Rom — Gnade und Gesetz. Wenn also Luther sagt, daß der Gläubige gegenüber dem Gesetz nicht nur blind und taub, sondern „ganz und gar tot" sein soll, so bedeutet das nicht den gesetzlosen Zustand subjektiver Willkür. Es bedeutet nur, daß das fremde Gesetz der „Papisten" nicht für das Gnadenreich des auserwählten Glaubens gilt. Dieses römische Gesetz ist unvergleichbar, überflüssig, unübertragbar, hinfällig.

Damit ist die Kirche zum zweiten Male überwunden. Eckehart hat ihre weltliche Macht entgöttert, er hat die Gotik, die Stilform der klerikalen Herrschaft, aufgehoben in das abgeschiedene Nichts der Weltverlassenheit. Luther hat die Kirche überwunden, indem er ihr ein neues unsichtbares Gnadenreich gegenüber setzt, das seine eigene Zuversicht und seine eigenen Menschen hat.

Nur von dieser Gegenübersetzung aus sind alle die negativen Urteile Luthers zu werten, die er über Opferdienst und Werkgerechtigkeit gefällt hat. Das Gesetz der Kirche beteiligt ihn nicht mehr innerlich, weil er unter einem ganz anderen und neuen Raum steht. So ist der Ablaßhandel, von dem die Reformation ihren zufälligen Ausgang nimmt, nicht Ursache, sondern Anstoß der Spaltung, die viel tiefer liegt. Für Rom ist der Ablaß ein „Trost" und ein Mittel aus dem überfließenden Gnadenschatz Christi und aller Heiligen, der die Strafen deckt und mindert. Für Luther bedarf es dieses Guthabens im Himmel der Kirche nicht. Denn der Glaube ist eine Erlösung des ganzen Menschen, eine „Zusage Gottes" und ein „Brautring", mit dem sich der „reiche, edle, fromme Bräutigam Christus das arme, verachtete, böse Hürlein zur Ehe nimmt und sie entledigt von allem Übel, ziert mit allen Gütern".

Luther wirft also seine ungeteilte Not und Ohnmacht auf Gott. Die Sünden „liegen auf Christo und sind in ihn verschlungen". Der wiedergeborene Mensch besitzt die Fröhlichkeit des Herzens und die Unschuld der Kreatur. Luthers Lehre fließt aus der organischen Auffassung des Urchristentums, aus der Preisgabe und Danksagung der entsündigten Natur.

Rom dagegen macht die Minne, die Treue und die Gnade, von der Luther spricht, zur Aussteuer der kirchlichen Braut. Und aus dem Geschenk Gottes fließen die Zinsen der ecclesia. Es ist die mechanisierte Auffassung, die das Erlösersystem der Kirche kennzeichnet. Taxe um Taxe, Steuer um Steuer, Pfennig um Pfennig werden die Sündenstrafen aus dem großen Konto gedeckt.

Ebenso gleichgültig und fremd ist für Luther die Vernunft in Dingen des Glaubens. Thomas von Aquin sucht Übereinstimmung von Erkenntnis und Offenbarung. Eckehart geht einen Schritt weiter. Er führt die Erkenntnis über in das selige Nichts der Gnadenschau. Luther steht am Ziel: der Glauben wirkt jenseits von Richtig und Falsch, jenseits von Gut und Böse. Er ist weder erkenntnistheoretisch noch moralphilosophisch zu erfassen. Joseph Mausbach hat ganz recht, wenn er in seinem Buche „Die katholische Moral und ihre Gegner“ sagt, daß Luthers Glauben mehr ein „Wagnis des Willens“ als eine erkenntnismäßige Einsicht, mehr eine „Feststellung“ als eine Begründung ist. In der Tat, bei Luther handelt es sich um eine Behauptung, nicht um einen logischen Schluß, um ein Bekenntnis, nicht um einen Beweis, um eine Entscheidung, nicht um eine Folgerung.

Gerade dies trennt ihn von Scholastik und Kirchendogma, die Glauben und Fürwahrhalten gewaltsam miteinander verknüpft haben. Glauben aber ist ein Geschick, ein Auftrag und steht gar nicht in der Macht des Menschen. Darum ist Luther in allen Religionsgesprächen schwach, darum unterliegt er immer wieder den Seminarkünsten der katholischen Dialektik. Darum ist er stark vor den Thronen und Altären der Welt, wo es nicht auf den Beweis der Vernunftwahrheit, sondern auf das Zeugnis der Persönlichkeit ankommt.

In Wort und Schrift ist der Theologe Luther gebunden. Der Text der Bibel hindert ihn an der völligen Säkularisierung des Abendmahls, womit er am liebsten „dem Papsttum den größten Puff hätt' geben wollen“. Aber in Tat und Handlung ist der Reformator Luther unabhängig, freimütig und gewiß. Die Zündkraft der Reformation liegt nicht im Dogmenstreit, sondern in der männlichen Erscheinung Luthers, der das Risiko der Tat auf sich nimmt und alle Zweifel der Welt heroisch bezwingt. Sein sicheres und unsichtbares Geleit ist die Gnade Gottes, die in ihm wirkt.

So schließt sich der Kreis: der Freiheit beraubt, ist der Mensch auch des Irrtums ledig. In der Gnade der Allmacht ist er der Sünde bar. In Gottes Willen aufgehoben, geht er nicht fehl. In der Stunde der geschichtlichen Entscheidung handelt Gott.

Die Frage taucht auf, warum der Protestantismus versagt hat, warum die Reformation unvollendet geblieben ist, warum die Gegenreformation sich über die Jahrhunderte hinweg in unserer Zeit wiederholt und warum Luther nach dem Urteil des Vatikans den Weltkrieg verloren hat.

Die Reformation ist die einzige, echte Revolution, die Deutschland je hervorgebracht hat, an der es als Volk in allen Ständen beteiligt gewesen ist. Warum hat Deutschland seinen Raum für den Dreißigjährigen Krieg opfern müssen, statt von Wittenberg das katholische Europa aufzurollen, den Bann der Gotik zu brechen und das Sündendogma durch eine zwingende männliche Haltung abzulösen?

Die Antwort ist einfach und klar: der Protestantismus hat es in der entscheidenden

Zeit zu keinem System gebracht. „Das Prinzip des Protestantismus ist im Grunde die Person Martin Luthers“ (Sell „Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur“). Der Protestantismus wirkt durch die Zeiten nur in den seltenen Männern des Widerstandes. Der Protestantismus als Kirche dagegen, als Dogma, als Orthodoxie, als Regiment christlicher Obrigkeit ist ein verarmter Katholizismus. Der Protestantismus hat sich kein Bild von seinem Glauben machen können. Die einzige Schöpfung, die er hervorgebracht hat, ist das Kirchenlied. Von Luther geht die Entwicklung zu Schütz und Bach, dessen Fugen in ihrer klaren, musikalischen Mathematik der preußischen Ordnung entsprechen.

Luther, Leibniz, Lessing, Friedrich — das sind alles Männer des Protestes ohne Gefolgschaft, einsame Erscheinungen und verlassene Größen. Ihr Erbe zerfällt. Über Luther siegt der Humanist Erasmus von Rotterdam, über Leibniz der Popularphilosoph Wolff, über Lessing d'Alembert. Friedrich II. aber hat als Nachfolger Friedrich Wilhelm II., den intoleranten Gegner Kants und den Schwächling der Reaktion. Alle späteren Prozessionen zu den „Dichtern und Denkern“ der Nation, alle akademischen Kalendertage, alle pathetischen Feiern kommen in Deutschland zu spät und sind patriotische Mißverständnisse. Das protestantische Bürgertum erscheint in seiner ganzen Zänkerei, braven Kleinlichkeit, verstockten Biederkeit, starren Orthodoxie und lebensfremden Beschränktheit bis auf den heutigen Tag.

Es ist kennzeichnend: eine liberalistische Erscheinung wie Adolf von Harnack gibt den „einseitigen“ Standpunkt Luthers von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben preis, er bedauert die Abschaffung des Meßopfers, er betrachtet den Protestantismus nur als „Reaktion gegen die finanzielle Ausnützung der katholischen Werkheiligkeit“. Was vom Protestantismus übrigbleibt, ist der furor teutonicus et christianus.

Es ist kennzeichnend: Tschackert sucht einen „modus vivendi“ und beschreibt die „Grundlinien für das Zusammenleben der Konfessionen im Deutschen Reich“. Für den Katholizismus spricht bei ihm die verfassungsmäßige Einheit, die Kunstform der Lithurgie, der feste Halt der Sitten und Bräuche. Gegen den Katholizismus spricht das priesterliche Mittleramt, die Macht des Beichtstuhls, die Weltflucht und der Zwang des Lateinertums. Für den Protestantismus spricht die Freiheit des Gewissens, die sittliche Verantwortung in Leistung, Arbeit und Pflicht. Gegen den Protestantismus spricht die schrankenlose Willkür der Persönlichkeit und das Kleinkirchentum.

Es ist kennzeichnend: Sell sagt in seinem soeben erwähnten Buche: „Der volle theologische Sinn dieser Lehre aber, so wie sie in der Reformationszeit formuliert wurde, wird heute, wie ich vermute, auch nicht von einem einzigen der streng kirchlichen Theologen geteilt, denn er beruht auf der Voraussetzung der völligen Unfreiheit des menschlichen Willens und auf der absoluten Gnadenwahl, der zufolge der Mensch von sich aus nicht das geringste beitragen kann, zu seiner Begnadigung und Beseligung.“

Was unterscheidet diese Formulierungen im Grunde von dem Zitat Dr. Kiefls: „Er (Luther) hatte aber dabei übersehen, daß, wer dem Menschen die Freiheit nimmt, damit den Begriff der Sünde aufhebt.“ Hat also nicht Joseph Mausbach recht, wenn er nach dem Sinn der Reformation fragt: „Die besondere Untersuchung der Lehre der Kirche, die Erkenntnis, daß auch die Scholastik alle Heilswirkung auf den Glauben gegründet hatte, daß der Glaube wie auch die Buße im Katholizismus ein Akt innerlicher Überzeugung und Hingabe an Christus war, daß die Gnade Gottes, die von ihr ausgehende Liebe die Seele der katholischen Frömmigkeit ausmachte, das alles drängt dann unmittelbar die Frage auf, ob die Rechtfertigungslehre Luthers wirklich der herrliche Fortschritt in der Darstellung der christlichen Heilsidee gewesen ist, als der sie von ihm gerühmt und vom Protestantismus stets gefeiert wurde.“

Und weiter: „Läge hierin die Quintessenz der Lehre Luthers, so wäre die Glaubensspaltung ein unbegreifliches Rätsel; es wäre auch das Schlagwort sola fides eine höchst unglückliche Kennzeichnung der Absichten Luthers.“

In der Tat, dann wäre die Erscheinung Luthers nur ein Exzeß, eine Überspannung seiner dämonischen Natur, „brütend — ins Chaos geraten — selbst zerworfen — den Mund mit Grobheit voll“ (Joseph Bernhart, „Der Vatikan als Thron der Welt“).

An dieser falschen Deutung trägt die katholische Lehre keineswegs die Schuld, denn sie zielt ihrer hierarchischen Natur nach auf eine möglichst ausgeglichene Ordnung der menschlichen Gesellschaft, auf das Sowohl-Alsauch von Glauben und Werk, von Christus und Kirche, von Reue und Buße, von Religion und Recht. Schuldig allein ist die Verlegenheit der späteren protestantischen Theologie, die Luthers Schwung und Willen „mäßigt“ und die Glaubensspaltung nur noch als Taktfrage behandelt.

Reventlow hat in seinem Buche „Für Christen, Nichtchristen, Antichristen“ die richtige Formel für dieses Schicksal und Verhängnis der Reformation gefunden: Protestantismus ohne Luther.

Luther wagt den Satz von der Unfreiheit des Willens. Denn er schreibt alle Gnade Gott zu. Luther wagt die These von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben. Er überwindet dadurch die Werkgerechtigkeit der Kirche und den Opferdienst der Sakramente.

Mit diesen beiden Thesen besiegt Luther Paulus, an den er zutiefst gefesselt ist. Endlich wird diese alte Schuld getilgt und das Sündendogma erledigt. Luther geht auch hier einen dunklen Weg. Aber in der Finsternis findet er — kräftiger, gesünder, stämmiger, urwüchsiger als der Heidenapostel — das germanische Ziel: zwischen Zweifel und Dogma, dauernd vom Teufel verfolgt, den er leibhaftig vor sich sieht, findet er schließlich den großen Entschluß, sich jeder Sünde zu entledigen, indem er

sich unter Gottes Willen stellt. In diesem Augenblick erfährt seine gewaltige und gewaltsame Natur den Frieden der Unschuld und den Trost der Rettung.

Niemand nach Luther wagt so den Kampf um Gott und Teufel, niemand hat diese Zwiesprache zwischen Ich und Du, niemand schwingt sich so über den Abgrund. Die beiden Hauptthesen Luthers finden keine Männer mehr, die sie vertreten. Als man in evangelischen Kreisen anfängt, die Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens für ein hartes und unerträgliches Dogma zu halten, das den Grundsätzen der Reformation, der Freiheit des Gewissens und der Unabhängigkeit des Handelns widerspricht, ist der Protestantismus dem Liberalismus verfallen. Als man in evangelischen Kreisen anfängt, die Rechtfertigung allein aus dem Glauben mit der Selbständigkeit der Vernunft und mit dem „Fortschritt" des Geistes zu verknüpfen, ist der Protestantismus dem Humanismus und Rationalismus verfallen.

Aus dem Liberalismus folgt der Individualismus des bürgerlichen Zeitalters, dessen materielle Erscheinung der Kapitalismus ist. Aus dem Rationalismus folgt das Zeitalter der Aufklärung. In der französischen Revolution wird die Göttin Vernunft auf den Thron der Menge gesetzt. Und von der Zuversicht des lutherschen Gnadenstandes bleibt der deutsche Pietismus übrig, der alles fromm erduldet.

Luthers Wirkung ist ungeheuerlich. Aber sie findet keinen festen politischen Raum. Das Gnadenreich, von dem der Reformator spricht, hat keine sichtbare Gestalt. Der Protestantismus steht hilflos zwischen Habsburg und Preußen. Habsburg trägt nur dem Namen nach die Krone des alten Reichs. Vom Kaisertum Christi im ottonischen und staufischen Sinn weiß es nichts. Habsburg treibt Hausmachtpolitik, nicht Reichspolitik. Darum steht es unentrinnbar im Zwange Roms. Preußen ist noch nicht so weit, um das alte Reich in seiner morschen Form zu zerschlagen. Die Stunde Friedrichs ist noch nicht gekommen.

So findet der Gnadenhimmel, von dem Luther spricht, kein politisches Ebenmaß und keine weltliche Form. Er bricht in Stücke und gerät in die Macht der Kleinfürsten. Der Protestantismus verwildert.

Luther selbst, dem fast die ganze europäische Welt bis auf Spanien und Italien zufällt, sieht mit Schrecken, daß dieser Zulauf entfesselter Freiheit ohne innere Bestimmung ist, und daß die Predigt seines Evangeliums in schrankenlose Willkür ausartet. So klammert er sich an die letzten Pfosten des alten Gesetzes, an die Fürstentümer, so verhängt er ein Notregiment über die Kirche der Laienpriester und setzt die Landesherrschaften an die Stelle der Bischöfe. Das Schicksal der Reformation ist das Schicksal des kaiserlosen Deutschland: der Partikularismus.

Je länger der Protestantismus ohne politische Form bleibt, desto mehr verfällt er dem Subjektivismus. Luther hat den Glauben als Gnadenstand der gottunmittelbaren Seele im Tiefsten erlebt. Jetzt wird diese Gnade zur Ausflucht vor jederlei

Gesetz. Luther hat in der einsamen Zwiesprache des Gebets die Allmacht und Nähe Gottes empfunden. Jetzt wird das Gebet zur Zelle des guten Gewissens, in dem jede Verantwortung einschlummert. Die Offenbarung wird zum Buchstaben der Heiligen Schrift.

Wieviel Staatsmänner Deutschlands haben sich bis auf den heutigen Tag auf dieses protestantische, gute Gewissen zurückgezogen?! Aber das gute Gewissen ist niemals ein Freispruch für den politischen Mißerfolg.

Die Folge ist nun diese: Rom tritt in die geborstene Welt der Deutschen. Der Sieg wird ihm leicht. Das unwiderstehliche Ganze erliegt von selbst durch seine Zersplitterung. Rom braucht nur die Trümmer zu sammeln. Es erstickt durch den Nachdruck seiner europäischen Macht die Brände der Sekten und die Schwärme der Freigeister.

Deutschland leidet im wahrsten Sinne des Wortes an seiner Fülle, an seinem innerlichen Überschuß. Die deutschen Kräfte leben im Zeitalter der Reformation im eng beschränkten Raum des Binnenlandes und im trächtigen Chaos der Zeit. Sehr schön hat Paul Joachimsen in einem Aufsatz über die „Bedeutung der Reformation für die Gegenwart" gesagt, daß die protestantische Zeit einem alten deutschen Holzschnitt gleiche, der mit Figuren vollgestopft ist: „Ihre Fehler und Unvollkommenheiten sind ja nicht die des Mangels, sondern die der Fülle. In dieser Hinsicht ist sie eine echt deutsche Bewegung, die deutscheste, die wir je erlebt haben. Gewiß, diese fressenden und saufenden Fürsten, diese überbedenklichen Magistrate, diese zankenden und ketzernden Theologen, die im Vordergrund des Bildes stehen, sind kein erfreulicher Anblick. Die Verhandlungen der Reichstage, noch mehr die Religionsgespräche entbehren jeder Größe, in ihren Einzelheiten sind sie heute selbst dem Forscher schwer erträglich. Aber sehen wir genauer hin, welch ein Reichtum an Köpfen und an Gedanken in dieser Periode."

Diese Fülle löst sich erst im Preußentum zur einfachen Ordnung der Gestalt. Daher findet Rom echten Widerstand aus der Tradition des Reiches nur in Preußen, dessen Wurzeln noch in die kaiserliche Zeit hinabreichen. Preußens Politik hat sich schon im romanischen Zeitalter an Rom gemessen, als es vom Osten bis zum Süden, von den Siedlungen des Ritterordens bis zu den Kreuzzügen den Mittelmeerraum umkreist. Es hat im Kampfe mit den Slawen und Sarazenen einen frühen Weitblick bekommen und viel an Mystik und Ritterlichkeit bewahrt. Nicht umsonst spürt Hermann von Salza die Höhe Kaiser Friedrichs II. Darum ist Preußen Rom gewachsen, ihm ebenbürtig. Darum überwindet es die westlerische Gotik und zwingt diesen klerikalen Stil zurück in die Sicherheit und Dichte des Raums. Darum kennt es und überschaut es die Grenzen des katholischen Europa.

Der Protestantismus, sagen wir, ist kein System. Wo er es sein will, wirkt er knöcherner, orthodoxer, gewaltsamer als die katholische Kirche, die einen viel größeren geistigen Spielraum besitzt: denn in ihr leben die Ströme der antiken Philosophie, die Gedankenschätze der Kirchenväter, die lithurgischen Feiern der ältesten Orden, die Choräle Gregors, die Spannungen des Mittelalters, die Denkmäler der Renaissance, die Missionen des fernen Ostens.

Der Protestantismus, sagen wir weiter, ist nur ein einziges Mal zur Haltung geworden — im Preußentum. Hier ist Luthers Paradoxon in die Wirklichkeit der Staatsform übersetzt: Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan — ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.

Das ist dieselbe große Spannung der germanischen Seele, die in dem Kaiserstil der romanischen Zeit ihren Halt findet: der ungeheure Raum der Seele setzt sich selbst sein Maß. Das Reich des Glaubens wird, wie bei Luther, zur Tat.

Selten sind diese Zeiten in der deutschen Geschichte, und nur die Großen haben die Gelassenheit, die Zuversicht, die Heiterkeit, diese gegensätzlichen und einander fliehenden Kräfte zu binden. So steht Theoderich treu zu sich und doch zugleich im Dienste Ostroms. So steht Karl der Große im Zwang von Reich und Kirche. So Otto der Große, so Heinrich II., so der Staufer Friedrich, so der Preuße Friedrich, so Bismarck.

Dazwischen gibt es dann immer wieder die schweifenden Seelen, die in der kaiserlosen Zeit keine Zuflucht finden, kein Maß für die Abenteuer ihrer Sehnsucht, keine Mündung für die Ströme ihrer Leidenschaften. So Scotus Eriugena, so Eckehart, so Sebastian Franck, so Paracelsus, so Novalis, so Hölderlin.

Während Rom alle geistigen Kräfte sammelt und keine ganz leer ausgehen läßt, weder Bernhard noch Franziskus, weder Dominikus noch Ignatius, während es die Mystik auffängt und die Gotik emportreibt und der Renaissance frönt und dem Barock huldigt — lebt das Reich ohne feste Tradition, ohne die Gliederkette der Nachfolger Petri, ohne jene geistliche Dynastie, die sich durch freie Wahl forterbt.

Während Rom als organisierte Form des Gottesstaates auf Erden einen unbedingten Seinsgrund besitzt und eine objektive Macht darstellt, die sich in ihrem Dogma und in ihrem Recht ausdrückt, lebt das Reich in immer neuen Gestaltungen gleich einem Strom, der die Ufer wechselt. Es erlischt und erblüht. Es verengt sich und fließt über alle Welt. Es vergeht in der Mystik. Es taucht im Preußentum wieder auf. Es zerschmilzt in dem Nichts des weltverlorenen Eckehart und reift wieder in Bismarck, dem religiösen Staatsmann und Diener des zweiten Reichs, der nicht zufällig den Kulturkampf entfesselt.

So hebt sich der Zustand des Deutschen immer wieder auf. So gewinnt er sich zurück. Darum hat er in allem Verlust die größte Zuversicht. Das Reich ist die ewige Wiederkunft.

Luther nennt die Welt der Erscheinungen den großen Mummenschanz. Sebastian Franck faßt denselben Gedanken in das Wort vom Larvenspiel Gottes. Diese Stellung zur Wirklichkeit ist der einzige Weg, um die katholische Ordnung aus den Angeln zu heben, den Schein der Werke zu vernichten und die innerliche Zuflucht offenzuhalten, wie Sebastian Franck bezeugt:

> Die Kirche ist ja nicht etwa ein besonderer Haufen und eine mit Fingern zu zeigende Sekte, gebunden an ein Element, eine Zeit, Person und Stätte, sondern ein geistlicher unsichtbarer Leib aller Glieder Christi, aus Gott geboren, und in einem Sinn, Geist und Glauben; aber nicht in einer Stadt oder etwa an einem Ort äußerlich versammelt, daß man sie sehen und mit Fingern zeigen könnte, sondern (eine Gemeinschaft), die wir glauben und nicht anders sehen als mit gleich geistlichen Augen des Gemüts und des inneren Menschen.

Gerade Sebastian Francks Weg in die Einsamkeit ist ein Beispiel für die Krise der Reformation, die ihren politischen Raum nicht findet und daher erst im Preußentum zum vollen Siege gelangt. Als katholischer Geistlicher wird Franck von Luther, der Stimme der Zeit, aufgerufen. Er legt sein Amt ab und wird protestantischer Geistlicher. Aber hier sieht er den wachsenden Kompromiß. 1528 verläßt er seine Pfarre, weil er den falschen Kurs erkennt, der an die Stelle des Opferdienstes das Dogma vom Buchstaben setzt. Er kehrt zur Mystik Taulers und Eckeharts zurück. Einer der besten der Reformation steht abseits mit dem zehrenden Grimm und dem Galgenhumor jener Zeit: „Wer diese Sache mit Ernst ansieht, dem wäre nicht wunder, daß ihm sein Herz zerbreche vor Weinen. Siehet man's wie Demokrit schimpflich an, sollt einer vor Lachen zerknallen. So gaukelt die Welt."

Sebastian Franck steht es frei, der unabhängigen Stimme der Religion zu folgen. Luther nicht. Luther ist in die Not von Kirche und Fürstentum verflochten. Er trägt das Schicksal seiner Tat. Sein Wormser Bekenntnis hat ihn in die Mitte der deutschen Geschichte gestellt. Daher wirkt Luther trotz seiner Verstrickungen gebietender und zwingender in die Zukunft als Sebastian Franck, der Prediger.

Schließlich zeigt sich in Sebastian Franck die tiefste Not des evangelischen Christen: er kommt nicht wie Luther mit einem gewaltigen Sprung über Paulinismus und Erlösungswahn hinweg. Wohl hat er Luthers Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben aufs innigste beherzigt. In seinem Paradoxon 217 heißt es ganz im Lutherstil:

> Mit dem Glauben heben wir das Gesetz auf und erfüllen oder befestigen es. In Christo geht das Gesetz aus und an, das soll man also verstehen: Wenn sich der Mensch zu der vorhergehenden Gnade und Erleuchtung durch Gott seines Selbst entäußert und sich in Christum begibt und gänzlich sich Gott anheimgibt

(welches die Schrift Glauben nennt), so folgt diesem Glauben und diesem Sich-Anhängen an Gott der Heilige Geist, der nimmt diesen lebendigen Menschen in Besitz als sein Reich und Eigentum. Denn hat das Gesetz ausgedient, so muß sich Moses schämen und trollen.

Aber an Luthers Lehre von der Unfreiheit des menschlichen Willens scheitert Sebastian Franck. Er begreift den tieferen Sinn dieser Lehre nicht — daß damit die Sünde aufgehoben ist und daß nur diejenigen im Reiche der Gnade stehen, die nach Gottes Wahl dazu berufen sind. Franck sieht nur die Folgen dieser Lehre auf sittlichem Gebiet, die Verwilderung der Menge, das verwahrloste Treiben der Zeit, den trägen Fatalismus. So wiederholt sich hier im gewissen Sinne der Kampf zwischen Origenes und Augustinus, Origenes, der da glaubt, daß alle Menschen durch Christus erlöst sind und dermaleinst geläutert in das Reich kommen werden — und Augustinus, der im verworfenen Wesen dieser Welt nur für die Auserwählten Rettung sieht.

Mit der Freiheit des Willens rettet Sebastian Franck aber unbewußt das Prinzip der katholischen Kirche: die Möglichkeit des freien Willens zur Sünde und die Erlösung durch Leib und Blut Christi. Er hält das Böse für ein Nichts, für einen Schatten, den Gott mit seinem Licht verjagt, wenn der Mensch ihm entgegenkommt. Luther dagegen — viel dramatischer und heroischer in seiner Denkart — sieht die eigenmächtige Gewalt des Bösen, die in Gnade und Schuld zersprungene Geschichte, in deren Mitte der ringende Mensch steht, vom Teufel und von Gott gleichermaßen belagert. Die Sendung Christi bekommt bei ihm wieder den ursprünglichen Sinn des Johannesevangeliums: es kann niemand zu mir kommen, spricht Christus, es sei denn, daß ihn ziehe der Vater. „So ihr solches wisset, selig seid ihr, so ihr's tut. Nicht sage ich von euch allen; ich weiß, welche ich erwählt habe."

Aus Luthers Lehre geht also klar hervor, daß es sich in der Geschichte immer um zwei Gattungen von Mensch handelt. Die erste steht jenseits von Sünde und Gebot im Zwang der Gnade. Sie fragt nicht mehr nach Freiheit oder Unfreiheit des Willens. Diese scholastische Erkenntnisfrage ist neutralisiert durch die Eintracht von Gott und Mensch. Die zweite Gattung, die Hans Blüher die „sekundäre Rasse" genannt hat, verdient das Kommando der Obrigkeit, den Zügel der Autorität, damit sie nicht nach dem Worte des Staufers Friedrich Schlimmeres anrichtet. Nur so ist Luthers konservativer Geist zu verstehen, der die gefährdete Ordnung Deutschlands den Fürsten unterstellt. Es bleibt ihm nichts anderes übrig. Noch fehlt Gustav Adolf, noch fehlt Friedrich II., noch fehlt der Kaiser Deutschlands, der die Reformation zum Reich entfaltet.

Eines aber bleibt über alle Zeiten hinweg im Protestantismus unverlierbar: das Selbstvertrauen, das auch einen neuen Zugang zur Wirklichkeit gestattet. Mit dem

entsündigten Gefühl der Unschuld strömt ein neues Kulturbewußtsein in die Welt, für das Luther die schönen Worte gesprochen hat: „Aber in Christo haben wir alle ein künftig und ewiges Leben. Da wird ein neuer Himmel und eine neue Erde werden. Da werden die Blumen, Laub und Gras so schön, lustig und lieblich sein wie ein Smaragd, und alle Kreaturen aufs allerschönste. Wenn wir nur Gottes Gnade haben, so lachen uns alle Kreaturen Gottes an."

Hier trifft die religiöse Wiedergeburt auf die Renaissance des Geistes, die die Welt verjüngt und den klerikalen Zauber der Gotik bricht. Es entsteht ein neuer Weitblick, eine Lust zur Eroberung, eine Entdeckung des Himmels und der Erde, ein tätiger Bürgersinn und eine Fülle fröhlichen Naturgefühls. Selbst die Kirche bleibt von der kopernikanischen Harmonie des Weltalls nicht ganz unberührt. Michelangelo entwirft die neue Renaissancekuppel für den Petersdom: der Horizont der Kirche wächst mit dem großartigen weltlichen Zuge der Zeit.

So zeigt sich der Weg von Eckehart über Luther zu Giordano Bruno, der Weg von der Seele zum All. Eckehart findet den archimedischen Punkt der Seele, die sich über Raum und Zeit erhebt. Luther überwindet den Sündenbegriff, der die Welt verdüstert. Giordano Bruno schließlich tritt in die von Eckehart und Luther gereinigte Welt ein und entdeckt die Gesetze der Schönheit, Vernunft und Wahrheit. Noch einmal erfüllt sich an ihm das Schicksal der Inquisition. Noch einmal spricht die Gotik ihr düsteres Recht. Aber das neue Weltbild ist nicht mehr aufzuhalten. Der kirchliche Rahmen ist zu eng geworden. Von Giordano Bruno geht der Weg zu Leibniz und Goethe.

Leonardo da Vinci steht im Zenith dieses neuen Weltgefühls. Ein zweiter Dante hält er die Kräfte der Seele und des Alls zusammen in dem Begriff der Notwendigkeit. Wo aber Notwendigkeit herrscht, fehlt der Welt die Sünde. Und wiederum geht die Freiheit in das Gesetz auf. Nun wird die mechanische Wissenschaft zur Offenbarung Gottes. Aufs neue ist ein Höhepunkt der menschlichen Geschichte erreicht: Glauben und Vernunft decken sich.

3. Giordano Bruno

Brunos Lehre vom unendlichen All ist Eckeharts Mystik mit umgekehrtem Vorzeichen.

Die Gottheit ist bei Bruno wie bei Eckehart das Ungeteilte, Unbegrenzte, Unendliche und Namenlose. Die Gottheit ist die Mitte der Welt. Aber diese Mitte hat keinen Ort und keine Zeit. Sie ist „überall Strom und überall Quell".

Die Seele aber hat inmitten der Welt zwei Wege zu Gott. Der Weg der Einkehr mündet in das abgeschiedene Nichts, in die stille Wüste und schweigende Ruhe. Das ist die Lehre Eckeharts. Der Weg der Wandlung, Vervollkommnung und Entwicklung mündet in das unendliche All. Das ist die Lehre Brunos.

Beide überwinden die Kirche: Eckehart durch die unnennbare, unmittelbare, unmeßbare, unvorstellbare und unsagbare Eintracht der Seele mit Gott, Bruno durch die unstillbare Sehnsucht nach dem Unendlichen:

> Keine leichte und gewöhnliche, vielmehr die schwierigste auf Vollendung der Persönlichkeit des Menschen abzielende Arbeit bildet unsere Aufgabe, wenn wir den Abglanz und die Mitteilung der Gottheit weder von irgendeiner ägyptischen, syrischen, griechischen oder römischen Person, noch gar durch den Zauber eines Trankes oder einer Speise zu erlangen hoffen, wie die stumpfsinnige gläubige Menge unseres Zeitalters, und uns nicht damit beruhigen, menschliche Einbildungen anzubeten: sondern in dem erhabenen Tempel des Allmächtigen, dem unendlichen Ätherraum, der grenzenlosen alles schaffenden und alles werdenden Natur mit allen ihren Gestirnen, Welten und Lebewesen die Ordnungen und Ziele, die eine den Höchsten umtönende und im Reigentanz umkreisende Harmonie zu begreifen trachten. Aus der ewigen unermeßlichen und unabzählbaren Wirkung des sichtbaren Weltalls erschließen wir dann aber jene ewige Schönheit und Majestät, der ein endliches Haus nimmer ausreichen, deren Heiligkeit zu umfassen und anzubeten eine geschlossene Zahl von Geistern nimmer genügen würde. Wohlan, richten wir unsere Augen stets auf das vielförmige Abbild der all-einen Gottheit, die uns, die wir im Schiff der Seele dahinsegeln, als Leuchtturm strahlt, die Vernunft führe das Steuer, im Spiegel der Wissenschaft fange sie ihr Licht auf, bewahre im Gedächtnis das Vergangene, erforsche das Gegenwärtige und schaue voraus das Zukünftige.

Die Verbindung zwischen Eckehart und Bruno schließt sich durch das Werk des Kardinalbischofs Nikolaus von Cusa. Der Cusaner ist der erste, der aus der Allmacht Gottes die Unendlichkeit seiner Schöpfung folgert, denn unmöglich erscheint es ihm, daß Gott sich selbst begrenze. Bruno nimmt diesen Gedanken auf: „Nun aber würde sich der unendliche Schöpfer etwas ermangeln lassen ohne unendliche Schöpfung; auch wäre es unbegreiflich, warum eine begrenzte Wirkung ihm genügen sollte ... Durch die Annahme göttlichen Nichtwollens als Grund einer nur endlichen Schöpfung und durch die Annahme, der unendliche Schöpfer schränke freiwillig seine Wirksamkeit auf einen endlichen Gegenstand ein, würde Gottes Allmacht nicht weniger gelästert werden, als durch die Annahme seines Nichtkönnens."

Auf diesem Umwege erreicht Bruno Eckeharts mystische Spur. Seine 30 Thesen, die er die „Fackeln der 30 Statuen" genannt hat, enthalten die beiden entscheidenden Sätze 22 und 29:

> Finden kann Ihn (den Vater) nur derjenige, der sich so über alles erhebt, daß er alles hinter sich läßt, durchs Unendliche und in einem nie endenden Aufstiege über alles, indem er nur Ihm zustrebt, freilich ohne Ihn jemals zu erreichen. Denn Ihn kann nur der höchste Verstand erfassen; als Unendliches aber kann Er von niemandem außer von Ihm selbst, dem Unendlichen, adäquat vorgestellt werden.

Er ist die dreifache Wurzel aller Dinge; denn Er ist in jeglichem die Form, für jegliches die Ursache, für jegliches der Endzweck, die Form der Formen, der Urgrund aller Gründe, der unendliche Endzweck.

So wird noch Brunos Welt von der „negativen Theologie" und von dem heroischen Nihilismus Eckeharts gestreift, der die Einheit von Religion und Kirche ein für allemal zerschlagen hat. Aber die Zeit selbst hat sich gewandelt. Die Renaissance hat die Gotik überwunden. Und an die Seite der Eckehartschen Mystik tritt die Kopernikanische Entdeckung. An sie knüpft Giordano Bruno an. Von hier aus begreift er die neugeborene Fülle der Welt.

Kopernikus selbst ist auf halbem Wege stehen geblieben. Er hat nach seinem eigenen Wort die Sonne, die Weltleuchte „in die Mitte des schönen Naturtempels wie auf einen königlichen Thron gesetzt". Er knüpft an alte verschollene Lehren an und bestätigt ahnungslos — ein Werkzeug der Vorsehung und in der Wahl der Stunde zur Revolution der Epoche vorbestimmt — die Einsicht Brunos, daß in der unendlichen Kraft des Geistes nichts verloren geht. Was Heraklit und die Pythagoräer, was Aristarch und Plutarch in dunklen Sprüchen überliefern, wird nun auf einmal zur mathematischen Gewißheit.

Kopernikus durchbricht die sieben Kuppelbahnen des ptolemäischen Planetariums, die wie „Zwiebelschalen" sich übereinander legen und umeinander kreisen. Sein mathematischer Blick sucht an Stelle der verwickelten und widerspruchsvollen Deutungen, zu denen das ptolemäische System führt, die einfach-klare Lösung. In demselben Augenblick, wo er den Standort vertauscht und die Sonne in die kreisende Mitte seines neuen Systems setzt, hat er den erlösenden Schlüssel.

Aber er gebraucht ihn nur zaghaft. Vor der letzten Tür, die den bis dahin bekannten Himmelsraum abschließt, zögert er, gleichsam fürchtend, daß nun alles in das unendliche Nichts stürzen könnte. Erst Bruno hat diesen begrenzten Sonnenraum mit seinem ehernen Gürtel durchbrochen und die kopernikanische Entdeckung vollendet. Er hat den Mut gehabt, den Menschen der unbekannten Weite und der unendlichen Ferne auszuliefern.

Freilich, Giordano Bruno ahnt nicht, daß seine Folgerung schließlich in dasselbe Nichts mündet wie Eckeharts weltflüchtiger Weg. Denn das unendlich Große, das er erträumt und das seine Phantasie immer weiter treibt, verliert die Grenzen. Es zwingt die gestaltende Vernunft zu gefährlichen Abstraktionen. Es wird schließlich zu einer mathemathischen Spiegelfechterei. Gassendi, der am klarsten die Unendlichkeitstheorie Giordano Brunos bekämpft und vor allem ihren negativen Charakter betont, hat recht, wenn er sagt, daß das Grenzenlose immer mehr an Wirklichkeit verliert, je weiter es sich in das Unendliche erstreckt. Das vollendet Unendliche muß schließlich das vollkommene Nichts werden, in dem jede Bewegung aufhört, jede Form sich löst und jedes Lebendige erstarrt.

Dies ist immerhin der tiefere Grund, warum sich die katholische Kirche gegen Eckehart, Kopernikus und Bruno gewehrt hat. Die katholische Kirche braucht das begrenzte Maß des Menschlichen, aber auch das begrenzte Maß der Natur. Denn darauf beruht ihre Macht und Ordnung. Wie sie an Eckehart den Taumel des vernichtenden Abgrundes der Mystik fürchtet, so fürchtet sie auch den Taumel der kopernikanischen Welt, das aus dem Mittelpunkt in das All hinausgeschleuderte Chaos der Ordnung, die unbekannte Tiefe des unendlichen Raums.

Die Tragödie Giordano Brunos und die furchtbare Willkür seines Inquisitionsprozesses besteht darin, daß die Richter von Venedig und Rom, als sie den Nolaner „so gelind als möglich und ohne Blutvergießen“ zum Scheiterhaufen verurteilen, gar nicht wissen, um was es sich hier eigentlich handelt. Intrigen des Argwohns, Fallstricke des Mißtrauens und des Neides haben Bruno vernichtet, nicht Kenntnisse, Gründe und Gegengründe aus seinen Schriften. Hätte man seine Werke wirklich gekannt, das Tribunal hätte vom Standpunkt der katholischen Kirche einen logischen Spruch fällen können. So aber hat sich Bruno von der blinden Niedertracht der triumphierenden Bestie im letzten schmerzlichen Augenblick abgewendet, als er das Kreuz mit sterbenden Augen verschmäht, dieses Kreuz des Dogmas in den Händen der Torheit und der heiligen Lüge.

Etwas jedoch hält Bruno von dem befürchteten Mechanismus der blinden Unendlichkeit, von dem Taumel der Zahlen, von der Bilanz der Lichtmillionenjahre, von dem Rekord der rechnerischen Größen und von der Aufklärung der Welträtsel ab. Das ist sein Glauben. Seine naturwissenschaftliche Erkenntnis verbindet sich mit dem Traum des Dichters. Zu der Wissenschaft kommt die Farbe der Anschauung.

Es ist die junge, begeisterte und beglückte Kraft des Künstlers und des Mathematikers, des Bildners und des Denkers, die Bruno beseelt. Es ist die Freiheit des schöpferischen Gestalters und die Notwendigkeit der forschenden Betrachtung, die der Nolaner in sich vereint. Hierin ist er Leonardo da Vinci ebenbürtig.

Giordano Brunos Weltbild ist organisch, nicht mechanisch. Denn durch alle Formen ergießt sich jener innewohnende Lebensgeist, den er die Weltseele nennt und der die „Sterne unsterblich macht“ und ihre Substanz „beständig wiederherstellt“. Ebenso ist die Seele des Menschen eingebettet in die Geburt, in das „Sichausspannen eines Mittelpunktes“, in das Leben, „die Aufrechterhaltung der so geschaffenen Sphäre“, und in den Tod, in das „Sichzurückziehen auf den Mittelpunkt“. Damit nimmt Bruno dem Tode seine Furcht und dem Leben seine Angst. In der unendlichen Kraft kann ja nichts verloren gehen. Nur das Antlitz verwandelt sich nach dem Maß der Wiedergeburt, von der Bruno offen spricht.

Nun fällt auch auf die Sünde ein anderer Wesensschein. Sie hat ihre Strafe in sich, im „Verhängnis der ewigen Veränderung“ je nach der besseren oder schlechte-

ren Lebensweise. Sie macht den Körper unedel, den Charakter mürrisch, das Gemüt finster, den Geist fehlerhaft und den Blick trübe. „Wenn daher innerhalb der menschlichen Gattung bei vielen im Gesichtsausdruck, in Augen, Stimme, Gebärden, Affekten und Begierden hier etwas Pferdeartiges, dort etwas Schweineartiges, hier etwas Eselhaftes, dort etwas Adlerartiges und wiederum dort etwas Ochsenartiges auffällt, so ist anzunehmen, daß in den betreffenden ein Lebensprinzip steckt, das entweder zufolge seiner vergangenen oder in Vorahnung seiner zukünftigen Leibesgestaltung ein Schwein, Pferd, Esel, Adler oder, was immer sonst sich andeuten mag, gewesen ist oder werden muß, wofern sie nicht noch durch Mäßigung ihrer jetzigen Triebe, durch Betrachtung und andere Tugenden oder auch durch andere Fehler sich verändern und umbilden."

Auch hierin zeigt sich die neueröffnete Welt der Renaissance. Bruno betrachtet die Sündennot nicht mehr mit dem Blick des Eiferers, nicht mehr mit dem bußfertigen Geist des gotischen Menschen, nicht mehr mit dem klerikalen Wahn nach Erlösung, die jeder Sünde ihre Strafţaxe auferlegt, sondern er betrachtet die Komödie der Leidenschaften mit dem Blick der Satire und mit dem Spott des Humors. Shakespeares heitere Stoffe stammen nicht zufälligerweise aus dieser italienischen Renaissance des Witzes und des Geistes. Und Zettels Eselskopf könnte das Sinnbild jener plumpen und eingebildeten Torheit sein, die Giordano Bruno in seiner Kabbala des Pegasus und des kyllenischen Esels beschrieben hat.

Diese Verbindung ist keine Vermutung und keine ungefähre Deutung. Bruno hat von 1583 bis 1585 im Hause des französischen Gesandten in London, des Herrn von Mauvissière gelebt, dem er das „Aschermittwochsmahl" widmet. In diese Zeit fällt die Niederschrift der großen naturwissenschaftlichen Werke „Vom unendlichen All und den Welten", „Von der Ursache, dem Anfangsgrund und dem Einen", in diese Zeit fällt die Niederschrift der großen Satiren, der „Vertreibung der triumphierenden Bestie" und der „Kabbala". Die „Vertreibung" hat Bruno Lord Sidney gewidmet, dem Petrarca des elisabethanischen Zeitalters, dem freimütigen Freund der Krone und des Volkes, dem Diplomaten und dem Dichter, den Shakespeare schätzt, dem Protestanten und Egmont Englands, der in den Niederlanden gegen Spanien kämpft und fällt.

So schließt sich auch hier die Verbindung des Nolaners mit der nordischen Renaissance. Nur noch einmal hat er auf kurze Zeit in seinem Wanderleben, das ihn von Universität zu Universität, von Genf, dem starren Zentrum des Kalvinismus, bis nach Toulouse, Paris, Oxford und Marburg treibt, eine Stätte der Freiheit gefunden, wo sein Wirken nicht an der akademischen Hoffart und an dem Fachgeist einer verstaubten Gelehrsamkeit strandet —, das ist Wittenberg, das Athen Deutschlands:

Ihn (den Nolaner), den sie nicht gekannt hätten, den von keiner fürstlichen

Empfehlung unterstützten Flüchtling aus Frankreich, den in ihrer Religion nicht Geprüften, ja den sie um seine Religion nicht einmal gefragt hätten, ihn haben die Wittenberger nicht nur freie Vorträge über Philosophie halten lassen, sondern ihm sogar die Gunst gewährt, Lehren zu verkünden, welche nicht allein der herkömmlichen, durch die Kirchenlehre sanktionierten Weltanschauung widersprächen, sondern auch vielen ihrer eigenen Dogmen. Ungleich den Professoren von Toulouse, Paris und Oxford haben sie über seine neue Weltansicht nicht die Nase gerümpft, Grimassen geschnitten, die Backen aufgeblasen und auf das Pult geklopft, sondern ihn dem Glanz ihrer höheren Lebensauffassung und Wissenschaft gemäß behandelt und volle philosophische Freiheit genießen lassen.

Von nun an treibt Giordano Bruno sein Weg der Enttäuschung, der kurzen Lichtblicke und der langen Schatten unwillkürlich in die Heimat zurück, die er einst in der Kutte des Dominikaners verlassen hat. In Venedig ereilt ihn die Inquisition, mit der er schon als Novize und Priester Bekanntschaft geschlossen hat. Der Venezianer Giovanni Mocenigo, der Bruno in sein Haus eingeladen hat, um die lullische Kunst zu erlernen, verrät ihn in der Nacht vom 21. zum 22. Mai 1592 dem Tribunal. 1593 wird Bruno an Rom ausgeliefert. Sechs Jahre schweigen die Akten.

Dann, am 21. Oktober 1599 taucht das Protokoll auf, daß Bruno noch immer nichts zu bereuen hat. Am 8. Februar 1600 wird das Urteil verkündet. Am 12. Februar berichtet „Avisi di Roma“, daß sich „jetzt noch täglich Theologen“ um die Bekehrung des hartnäckigen Ketzers bemühen. Am 17. Februar — beim Priesterjubiläum Clemens' VIII. — flammt der Scheiterhaufen auf dem Campo di Fiori.

„Avisi di Roma“ berichtet in der Nummer vom 19. Februar:

> Am Donnerstagmorgen wurde auf dem Campo di Fiori jener verbrecherische Dominikanerbruder aus Nola lebendig verbrannt, von dem wir in einem der letzten Blätter berichteten: ein sehr hartnäckiger Ketzer, der nach seiner Laune verschiedene Dogmen gegen unseren Glauben ersonnen hatte, und zwar insbesondere gegen die heilige Jungfrau und die Heiligen. Dieser Bösewicht wollte in seiner Verstocktheit dafür sterben, und er sagte, er sterbe als Märtyrer und sterbe gern und seine Seele werde aus den Flammen zum Paradies emporschweben. Aber jetzt wird er ja erfahren haben, ob er die Wahrheit gesagt hat!

In seinem Schreiben vom 23. Mai 1592 gibt Giovanni Mocenigo die Ketzergründe an, die ihn veranlassen, Giordano Bruno dem Pater Inquisitor anzuzeigen:

Bruno leugne die Verwandlung von Brot in Fleisch.

Bruno sei ein Feind der Messe.

Bruno nenne Christus einen Betrüger.

Bruno nenne die Welt ewig, unzählbar und unaufhörlich.

Bruno bestreite die Sündenstrafen. Denn er lehre die Seelenwanderung.

Bruno glaube an keine Religion, sondern gebe der Sekte seiner Wissenschaft den Namen „Neue Philosophie“.

Bruno leugne die unbefleckte Empfängnis.

Bruno leugne die Verdienste des katholischen Glaubens.

Bruno lästere die Majestät Gottes.

Bruno spreche den frommen Brüdern Hohn, „da sie die Welt verdummen und alle Esel seien".

Bruno nenne den gegenwärtigen Brauch der Kirche Gewalt, der die apostolische Liebe fehlt.

Brunos Antwort ist diese: er legt die Liste seiner Bücher offenkundig in die Hand seiner Ankläger und Richter. Zu gleicher Zeit bezeugt er, daß er unmittelbar nichts gegen die christkatholische Religion gelehrt habe, da er einzig und allein „nach Grundsätzen des natürlichen Lichts spekulierte" — „ohne damit der Wahrheit nach dem Lichte des Glaubens zu schaden".

Diese Bücherliste ist bis heute nicht auffindbar. Sie ruht in den schweigenden Akten der sechs Jahre, die Giordano Bruno im Kerker der römischen Inquisition zugebracht hat.

Immerhin geht aus den venezianischen Protokollen klar hervor, daß Bruno über seine Unendlichkeitstheorie keinen Zweifel gelassen hat. Ausdrücklich beruft er sich auf Pythagoras, der die Erde dem Monde, den Planeten und anderen zahllosen Sternen gleichsetzt. Gottes Allmacht erscheint ihm als unendliche Allgegenwart, er bezeugt den pantheistischen und doch jenseitsfernen Gott: „Ich glaube aber, daß dieser Gott in allem und über allem ist. Denn wie kein Wesen ohne Teilnahme am Sein ist und kein Sein ohne Wesenheit, wie kein Ding schön ist ohne Gegenwart der Schönheit, so kann auch von der göttlichen Gegenwart kein Ding ausgenommen sein, und in diesem Sinne mache ich einen Unterschied in der Gottheit, in der Anschauung der Vernunft, aber nicht im Sinne der substantiellen Wahrheit."

Auf die Frage aber, ob er jemals Christus einen Betrüger genannt und seinen Tod aus Angst und Furcht erklärt habe, spricht Bruno die entscheidenden Worte: „Ich bin empört, daß man mir diese Frage stellen mag, da ich niemals so etwas gedacht, noch weniger gesagt und niemals anders über die Person Christi gedacht habe, als ich vorhin sagte, und über Christus alles für wahr halte, was die heilige Mutter Kirche lehrt!"

Dieses aber sagt er, so heißt es im Protokoll vom 2. Juni 1592, mit dem Ausdruck tiefsten Schmerzes und großer Betrübnis und wiederholt: „Ich verstehe nicht, wie man mir diese Dinge zumuten mag!"

Aber der Katechismus der scholastischen Fragen geht weiter. Bruno antwortet schülerhaft richtig auf die protestantische Streitfrage der Zeit: „Ich habe immer für wahr gehalten und halte dafür, daß die guten Werke notwendig sind für das Heil der Seele, und daß dies wahr ist, kann man lesen in meinem Buche von der Ursache, dem Prinzip und dem Einen, oder auch von dem Unendlichen, dem All und

den Welten, sehen Sie zum Beispiel Seite 19 erster Dialog, wo man sehen wird, daß ich insbesondere diese Worte neben anderen Dingen billige, daß die Werke und nicht bloß der Glaube zum Seelenheil nötig sind, indem ich sage: diese Sorte von Religionslehrern, welche den Völkern lehren, sich selber zu vertrauen ohne das gute Werk, welches doch der Endzweck aller Religionen ist, verdienten eher von der Erde vertilgt zu werden als Schlangen, Drachen und andere dem Menschengeschlecht schädliche Tiere, weil die barbarischen Völker durch einen solchen Glauben noch barbarischer werden und weil durch solche Lehre die, welche von Natur gut sind, schlecht werden."

So sucht Giordano Bruno eine Verbindung zwischen dem lebendigen Christentum seiner Tat und dem Dogma der Kirche. Aber es nützt ihm nichts. Vergeblich bittet er das heilige Tribunal, die Schwachheit seiner Jugend zu verzeihen und „Gnade walten zu lassen bei der Wahl der Mittel, die für mein Seelenheil angemessen erscheinen".

Die Antwort des Tribunals geht aus dem Protokoll vom 30. Juli 1592 hervor. Brunos Nachsicht und Demut führt ihn nur noch in schlimmere Folter. Seine Devotion begünstigt die Zweifel und den Argwohn der Inquisitoren. Nun glaubt man ihm nicht mehr die katholische Überzeugung, nun rechnet man die Schulden seiner Jugend auf und vollendet den Verdacht: „weshalb anzunehmen ist, daß Sie noch in anderen Punkten, als worüber Sie gebeichtet haben, schlimme Ansichten gehabt haben. Jetzt aber müssen Sie jedes Bedenken fahren lassen und Ihr Gewissen in dieser Stunde entlasten."

Immer tiefer sieht sich Giordano Bruno in die Dialektik des scholastischen Prozesses verstrickt. Immer tiefer beugt er sein Herz in die Knie: „Demutsvoll bitte ich Gott den Herrn sowie die hohen Herrschaften hier um Verzeihung aller meiner Irrtümer und bin bereit, alles zu erfüllen, was Ihre Klugheit beschließen und für das Heil meiner Seele erforderlich erkennen wird."

Von hier an vergehen nur zwei Monate, daß der Kardinal von S. Severina die Überführung Giordano Brunos nach Rom anordnet. Die menschliche Tragödie des Nolaners findet ein ironisches Zwischenspiel in den diplomatischen Auseinandersetzungen zwischen Venedig und Rom. Am 7. Januar 1593 hält es Venedig für angemessen, „in einem so außerordentlichen Falle Seiner Heiligkeit einen Dienst zu erweisen." Aus Verbindlichkeit wird Giordano Bruno der römischen Inquisition ausgeliefert. Von da an hören die Protokolle auf.

Nur ein Pamphlet des Professors Kaspar Schoppe überliefert den letzten Akt, ein Brief jenes verächtlichen Apostaten, der weder bei Protestanten noch bei Katholiken einen guten Leumund hat:

> Ungefähr zwei Jahre, nachdem er (Bruno) hier in die Inquisition kam, wurde er vor kurzem, am 9. Februar, im Palast des Großinquisitors und in

Gegenwart der hochedlen Kardinäle des heiligen Inquisitionsamtes (welche sowohl durch ihr Greisenalter als auch durch ihre Praxis in solchen Dingen, als auch durch ihre theologische und juristische Wissenschaft vor allen übrigen sich auszeichnen) und in Gegenwart der theologischen Räte und des weltlichen Magistrats, des Herrn Bürgermeisters verurteilt: jener Bruder wurde in den Saal geführt und mußte auf den Knien das gegen ihn gefällte Urteil anhören. Dieses aber lautete ungefähr folgendermaßen: Zunächst wurde über sein Leben, seine Studien und Ansichten Bericht erstattet, und dargelegt, welche Mühe sich die Inquisition gegeben habe, um ihn zu bekehren und brüderlich zu ermahnen, und welche Hartnäckigkeit und Unfrömmigkeit er bezeugt habe. Darnach haben sie ihn, wie wir es nennen, degradiert und vollständig exkommuniziert und dem weltlichen Amt zur Bestrafung übergeben mit dem Ersuchen, ihn so mild als möglich und ohne Blutvergießen zu bestrafen. Als dies alles beendet war, hat jener nichts anderes geantwortet als mit drohender Gebärde: „Mit größerer Furcht verkündigt ihr vielleicht das Urteil gegen mich, als ich es entgegennehme!“ So wurde er von den Stadtknechten ins Gefängnis abgeführt und dort noch eine Zeitlang bewacht, in der Hoffnung, daß er auch jetzt noch seine Irrtümer widerrufen möge, aber vergeblich. Heute also ist er zum Scheiterhaufen oder Brandpfahl geführt worden. Als hier dem schon Sterbenden das heilige Kruzifix vorgehalten wurde, wandte er mit verachtender Miene sein Haupt und ist so geröstet elendiglich eingegangen, ich glaube wohl, um in jenen anderen, von ihm erdichteten Welten zu berichten, wie mit lästerlichen und unfrommen Menschen von uns Römern verfahren zu werden pflegt.

Giordano Bruno ist mit Recht in der Ursprünglichkeit seines Denkens und in der Kraft seines Gefühls als germanischer Geist betrachtet worden. In ihm lebt jener nordische Rest des Italienertums, der in der Renaissance zum Ursprung einer neuen Welt geworden ist. Giordano Bruno hat aber auch zeitlebens die Kehrseite des Germanentums gespürt, jenen Geist professoraler Enge und akademischer Zunft, der ihn von Marburg bis nach Rom begleitet in der Gestalt jenes „Gladiators“ Kaspar Schoppe, der sich als Römer bekennt.

Leonardo da Vinci

Der erste Mensch der Renaissance, der die Natur entdeckt, ist Francesco Petrarca. Aber auf seinen einsamen Alpenwanderungen begleiten ihn die „Bekenntnisse" Augustins. Es wiederholt sich hier noch einmal dieselbe Situation, die Augustinus geschildert hat, als er verwegen auf den Grat seines Schicksals klimmt, um Gott von Angesicht zu Angesicht zu befragen. Petrarca sieht — auf dem Gipfel des Mont Ventoux angelangt — die Wolken zu seinen Füßen; über die eisstarrenden und schneebedeckten Alpen schweift sein Blick. Zu gleicher Zeit seufzt er „nach italischer Luft", und ein erstickender, glühender Drang beseelt ihn, das Vaterland wiederzusehen. Mehr jedoch als die Eindrücke der Natur und die Stimmungen des Herzens spricht zu ihm die innere Stimme des Gewissens, die ihn an das vollendete Jahrzehnt eines flüchtigen Lebens mahnt. In diesem Augenblick der Umkehr liest er die Worte Augustins: „Vergegenwärtigen will ich mir meine vergangenen Abscheulichkeiten und meiner Seele fleischliche Verderbnis, nicht als ob ich diese liebte, sondern auf daß ich dich liebe, mein Gott." Und wiederum kehrt sein Blick, der im klaren Licht der Gipfel den Golf von Marseille und das Tal der Rhone überschaut, zur Betrachtung der „Bekenntnisse" zurück. „Voll unbegrenzter Süße" öffnet er das Buch in der Erwartung, daß ihm nichts anderes als etwas „Frommes und Demütiges" entgegentreten könne. Gott zum Zeugen ruft er an, daß dort, wo er seine Augen zuerst hinheftete, geschrieben steht:

> Und es gehen die Menschen, zu bestaunen die Gipfel der Berge und die ungeheuren Fluten des Meeres und die weit dahinfließenden Ströme und den Saum des Ozeans und die Kreisbahnen der Gestirne, und haben nicht acht ihrer selbst.

Man sieht: der Renaissancemensch tritt nicht mit einem kühnen, raschen, freudigen Schritt in die entsündigte, heroische Natur, sondern mit Scheu, Beklommenheit und Zagen spürt er in dem neuen Raum die erdrückende Allmacht Gottes. Es dauert eine geraume Zeit, bis sich der Mensch an den unbelasteten Eindruck des unendlichen Alls gewöhnt, bis er die tastende Angst vor dem Ungewohnten verliert und sich sicher und elastisch in der befreiten Welt bewegt.

Wie anders schon ist die Stimmung Pico della Mirandolas, der in seiner Rede über die Würde des Menschen Gott zu Adam sprechen läßt: „Mitten in die Welt habe ich dich gestellt, damit du um so leichter um dich schaust und alles siehst, was

darinnen ist. Ich schuf dich als Wesen weder himmlisch noch irdisch, weder sterblich noch unsterblich allein, damit du dein eigener freier Bildner und Überwinder seiest; du kannst zum Tier entarten oder zum gottähnlichen Wesen dich wiedergebären. Die Tiere bringen aus dem Mutterleibe mit, was sie haben sollen, die höheren Geister sind von Anfang an oder doch bald hernach, was sie in Ewigkeit bleiben werden. Du allein hast eine Entwicklung, ein Wachsen nach freiem Willen, du hast Keime eines allartigen Lebens in dir."

Es ist der Geist Giordano Brunos, der Geist der persönlichen Vervollkommnung und Veredelung in der Wiedergeburt, der hier zum Ausdruck kommt. Aber zwischen der Bekenntnisnot Petrarcas, der die Natur keineswegs um der Natur willen liebt, sondern jenseits aller schönen Erstlingswerke, jenseits der Täler und Wolken, auf dem Gipfel der Einsamkeit nach dem ersten Urheber fragt — und der glückhaften Zuversicht Giordano Brunos, der sich mit einem siegreichen und glänzenden Schwung in das unendliche, von tausend Sonnen entzündete All hinausstürzt, liegt das Zeitalter der jähen, unvollendeten und tragischen Gestalten. Man betrachte Michelangelos selbstquälerische Natur, sein Ringen mit der Leidenschaft und mit dem Maß, Machiavellis und Savonarolas fanatisches und düsteres System, Leonardos unvollendete Werke — vielleicht begreift man dann eher die seelische Verfassung des Renaissancemenschen, der im Taumel der entfesselten Kräfte, im Chaos der Leidenschaften, in den stolzen, aber grausamen Abenteuern einer versprengten Politik von Condottieris nach Fassung ringt. Nicht alle werden so leicht mit dem Leben fertig wie Raffael, nicht alle sind Humanisten und Ästheten der Oberfläche an glänzenden und geistreichen Höfen, nicht alle sind Kavaliere der neuen Bildung, nicht alle sind Genießer, Feinschmecker, Spötter und Kritiker. Abseits vom Schönheitskult klingender Formen, abseits von den überraschenden Schauspielen schillernder Kälte, abseits von jener Welt der Brutalität und des Luxus, steht Leonardo da Vinci, der Rätselhafte.

Die Renaissance gibt den Menschen frei. Der Mensch befindet sich gegenüber der Natur allein. In die heiligsprechenden Dogmen und in die scholastischen Erläuterungen des Kirchenglaubens kann er sich nicht mehr zurückfinden. Das Gefühl seiner Einzigkeit mißt sich an den unübersteigbaren Gipfeln der unendlichen Natur. Das Ergebnis ist die tiefe Verlassenheit, die das Lebensschicksal von Michelangelo und Leonardo da Vinci kennzeichnet.

Es gibt nur den einen oder den anderen Weg: entweder die Menschheit zu dogmatisieren und sie dafür glücklicher zu machen oder sie freizulassen und dafür die Welt fragwürdig zu machen. Das eine ist der Weg, der zu Ignatius von Loyola führt, zur Kasuistik und zur katholischen Moraltheologie. Das andere ist der Weg des heroischen Glaubens, von dem Lessing gesagt hat, es sei glückseliger, seine Wahrheit zu suchen als sie zu finden.

Daher erscheint die Gegenreformation immer als Reaktion. Sie trägt in sich einen fanatischen Keim zur Seelsorge, um die Menschheit vor den lauernden Abgründen der Schuld zu behüten; aber es ist klar, daß diese Seelsorge nur ein mechanisches Mittel der Erlösung ist, das den tieferen Grund der Welt nicht berührt.

Darum hat Leonardo da Vinci gewußt. Wiederholt gerät er in die gefährliche Nähe der Inquisition. Selbst seine nächsten Schüler durchschauen nicht sein doppeltes Gesicht und glauben an den Antichrist in ihm. Äußerlich befremdet er seine Schüler durch pedantische Regeln, durch kleinliche und lehrhafte Berechnungen der Proportionen und Perspektiven. Er zerlegt die Prinzipien der bildenden Kunst in ein bestimmtes Schema geometrischer und anatomischer Formen. Das trägt ihm den Vorwurf ein, als betreibe er nur eine nüchterne Regeldetrie der Natur und der menschlichen Seele. Andererseits macht man ihm den Vorwurf der Zauberei und der Geheimwissenschaft. Es ist dieselbe Gefahr, der der Nolaner zum Opfer fällt. Der venezianische Gastfreund, der Giordano Bruno dem Inquisitionstribunal ausliefert, ist enttäuscht über die trockenen und spärlichen Ergebnisse der lullischen Kunst. Darum wittert er hinter ihr Magie, Zauber, List und Teufelei.

In Wirklichkeit verbirgt sich sowohl bei Giordano Bruno als auch bei Leonardo da Vinci hinter Regel und Maß, hinter Norm und Form die Angst vor dem Unergründlichen, die Not vor dem Unbegreiflichen und Unfaßlichen, die Scheu vor Gott. Darum legt sich Leonardo da Vinci diesen Zaum exakter Mathematik an, darum verschließt er die Fülle seines Herzens und die Unendlichkeit seiner Phantasie vor den Gesetzen der Technik, um sich keinen abgrundtiefen Leidenschaften preiszugeben.

Mit dieser eigentümlichen Verschlossenheit hütet er auch sein Inneres. Er schreibt seine Manuskripte von rechts nach links in Spiegelschrift, und diese Methode ist kein zufälliges Kuriosum. Der empfindsamste Geist der Renaissance verbirgt sich hinter dem undeutbaren Lächeln der Mona Lisa Gioconda. Als Leonardo später Franz I. nach Frankreich begleitet und dieser ihm das Bild, das Geheimnis seiner Seele entführen will, zeigt sich bei Leonardo noch einmal das wohlbehütete Rätsel seiner Verborgenheit. Mit der scheuesten Scham und einer nicht mehr zu verbergenden Zärtlichkeit fleht er den König an, ihm dieses Bild zu lassen, solange er lebe.

Die psychoanalytische Kritik hat die fragwürdigsten Gründe für dieses scheue Seelentum Leonardo da Vincis suchen wollen, sie hat nicht davor zurückgescheut, die Rätsel eines sich selbst befruchtenden weiblichen Geistes zu deuten. Sie hat auch hier die Keuschheit zerstört, die Scham verletzt und das Geständnis und Bekenntnis eines Einsamen mit dem Gift ihrer neugierigen Aufklärung zersetzt.

Leonardo da Vinci ist ein glänzender Lautenspieler und eleganter Fechter. In seiner Jugend trägt er die Moden der Zeit. Sein Ehrgeiz huldigt den Kavalierskünsten der höfischen Dichtung. Er bezaubert durch seine Gestalt und durch seine Beredsamkeit.

Aber es genügt nur ein Blick auf den Brief an den Herzog Lodovico Sforza, um zu zeigen, daß er sich auch auf die Brutalität der Epoche versteht. In diesem Briefe preist er das Ungewitter seiner Bombarden an, seine unterirdischen Gräben, seine artilleristischen Tanks, seine Katapulte und Donnerbüchsen, seine Mörser und Passvolanten, seine Pulverschiffe und Brückentürme. In seiner „Schlacht bei Anghiari", die er im Auftrage des Florentiner Magistrats und im Wettbewerb mit Michelangelo malt, läßt er keinen Zweifel über die furchtbare Maschinerie seiner Kriegswagen, die wie Pflugscharen über die Äcker der Schlachtfelder rollen und die feindlichen Heere mit ihren scharfen Sicheln zerfetzen. Seine technischen Einfälle sind so überraschend, daß selbst seine unbedenkliche Umwelt vor Schrecken und Befremden nicht weiß, ob sie ein deus ex machina oder ein Teufel erfunden hat. So sehr steht dieser Ingenieur zwischen Gut und Böse, zwischen Frieden und Krieg.

Mit derselben Befremdung betrachtet man seine botanischen, zoologischen, mechanischen und architektonischen Streifzüge in das Reich des Unbekannten. Noch schaudert seine Zeit vor der Anatomie friedloser Leichname, die sich Leonardo da Vinci heimlich beschafft. Jedermann sieht darin nur die Verwegenheit und Gotteslästerung eines abtrünnigen Geistes, der die Grenzen seiner Natur überschreitet.

Aber Leonardo da Vinci ahnt hinter allem ein ewiges Gesetz. Das Mechanische wird ihm zum Gleichnis des Organischen. Wie Giordano Bruno sieht er nicht nur den blinden Mechanismus der unendlichen Kräfte, er ist weit entfernt von dem blinden Spiel der Atome, von der Naturwissenschaft ohne Gott. In allen mechanischen Bewegungskräften waltet ein erster Urheber, ein Geist der Ordnung, eine Leitung und Führung, ein Auftrag der Vorsehung, ein Sinn und Wert. Deshalb ist für ihn die Proportion des menschlichen Körpers keine blinde Muskulatur, deshalb ist für ihn das Gesetz der Mechanik kein Leerlauf, kein Zufall. Leonardo da Vinci sieht, daß die Dinge sich ewig verwandeln, daß sich jedoch in der Flucht der Erscheinungen ein absolutes Parallelogramm der Kräfte erhält. Die Diagonale, die mitten durch diese Kraftpole der Welt geht, ist die göttliche Richtschnur in allen Wesen, die sich schließlich doch zur Harmonie des Alls zusammenfügen. Trotz aller inneren Widersprüche bleibt das Leben im Einklang mit sich selbst, in der Eintracht mit der unendlichen kommunizierenden Kraft.

So ist die Erkennung der mechanischen Gesetze kein Abfall von Gott, sondern seine Verherrlichung im ewigen Reich des Lebendigen. Und nur so schreibt Leonardo da Vinci neben den kühlen, mathematischen Entwurf zur Konstruktion eines Hebels — denn er kennt bereits die Gesetze der auf einen Hebelarm wirkenden Kräfte und er kennt auch den gegenseitigen Widerstand der Hebelarme und nützt diese hierin ruhende Schubkraft praktisch aus — das glühende Bekenntnis seiner Weltanschauung:

> O deine wunderbare Gerechtigkeit, du Urheber der ersten Bewegung! Du wolltest keiner Kraft die Ordnung und die Art ihrer notwendigen Wirkungen versagen: denn wenn eine Kraft, die einen Körper hundert Ellen weit fortbewegen soll,

auf diesem Wege auf ein Hindernis stößt, so erzeugt die Kraft des Anpralles, weil du es so gewollt, neue Bewegungen, und der nicht zurückgelegte Rest der Strecke wird durch die verschiedenen dabei entstehenden Stöße und Erschütterungen wieder eingebracht. O deine göttliche Notwendigkeit, du Urheber der ersten Bewegung!

Im Spiel und Stoß der mechanischen Kräfte offenbart sich die organische Ordnung des Weltalls. Da aber nichts von der unendlichen Kraft der Weltseele ausgenommen ist, so pulsiert auch ein organischer Blutkreislauf durch die seelischen Erscheinungen der gesamten Natur. Ein gutes halbes Jahrhundert später taucht im Geschick der Menschheit der Geist William Shakespeares auf. Und nun verbinden sich Wille, Herz und Verstand zu einem großartigen Schauspiel und zu einer Komödie der Leidenschaften. Jeder tragische Gedanke aber, den Shakespeare in dem Welttheater der Geschichte dramatisch schildert, steht unter dem Gesetz der Notwendigkeit, die Leonardo da Vinci auf tiefste erkannt und begriffen hat.

Shakespeares heroische Gestalten handeln in Schuld und Gnade nach diesem Gesetz der Notwendigkeit. Welch Unterschied zu Calderon, dem größten Dichter des katholischen Geistes! In dieser ritterlich-romantischen Welt des Spaniers herrscht nicht die Notwendigkeit, sondern die Erlösung, nicht das Schicksal, sondern das Wunder. Es ist klar, daß der germanische Geist Leonardo da Vincis auf Seiten Shakespeares steht.

Der heroische Gedanke, nicht der Erlösungsgedanke, befähigt Leonardo in allen Schicksalsschlägen seines persönlichen Lebens zur gelassenen und gefaßten Stimmung der Seele. Er sieht zu, wie ein Werk nach dem anderen verdirbt — das Reiterdenkmal für Lodovico Sforza, die „Schlacht bei Anghiari" und das heilige Abendmahl. Ein unendliches Heldentum stellt sich hier in den Zwang der Allmacht und in den Trost der Notwendigkeit.

Mereschkowski hat in seinem Leonardo-Roman in freier dichterischer Erfindung eine Szene geschildert, die geschichtlich so nicht zutrifft, aber dennoch das Wesentliche ergründet. Savonarola verbrennt auf dem Altar der Eitelkeiten, der weltlichen Begierden und der schönen Künste ein Bild von Leonardo, die „Leda mit dem Schwan". (Dieses Bild ist später als zu Zeiten des Florentiner Bußpredigers entstanden, gehört aber auch zu den verschollenen Arbeiten des Meisters.) Leonardo blickt in die Flammen des Scheiterhaufens. Das Unglück, das sein Kunstwerk trifft, beschäftigt ihn kaum. Aber um das Seelenheil seines Schülers Giovanni ist ihm bange. Denn dieser verrät ihn in der Stunde der Passion und flieht zu den Dominikanern. In diesem Augenblick erkennt Leonardo den Weg seiner Einsamkeit, und die Frage des Heilands an Petrus taucht wiederum auf: „Warum hast du mich verlassen?" Und es wiederholt sich noch einmal die Stunde Friedrichs II. von Hohenstaufen, der den Verrat seines Kanzlers und Freundes Petrus von Vinea nie mehr überwindet.

So sieht Leonardo da Vinci, wie sich das Leid der Welt abspielt. In der Tiefe

seiner Seele mag er sich gefragt haben, was wohl schlimmer wiegt, die Inquisition des Dogmas oder der Verrat der Freundschaft, die Torheit der Menge oder die trostlose Verlassenheit des Genies. Vor diesem Verhängnis des Unverstandenen und Einsamen rettet er sich von neuem in die Welt der Mechanik, in der ja auch das Gesetz der Trägheit neben dem Gesetz der Kraft herrscht. Wäre dieses nicht, so würden sich die bewegenden Kräfte gegenseitig zerstückeln und in das Chaos geraten. Bei dieser letzten Einsicht in das Wesen der Natur beruhigt er sich über den Wahn der Welt. Darum gerät Leonardo niemals in den großen Verdruß, in die große Täuschung über das Mißlingen seiner größten Pläne. Er ist zu sehr von dem Unendlichen überzeugt, um sich über das Endliche zu erbittern. Nur ein einziges Mal ist Leonardo auf das tiefste betroffen, nur ein einziges Mal ist er wirklich bestürzt. Als ihn Michelangelo, der Ebenbürtige, auf offenem Markte stellt und ihm bei einem öffentlichen Streit über Dantes Göttliche Komödie die Worte zuruft: „Erkläre du es ihnen doch, der du den Bronzeguß deines Pferdes zu deiner Schande hast im Stiche lassen müssen, und die Dummköpfe von Mailändern haben es dir geglaubt" — da errötet Leonardo vor Scham über diesen Vorwurf des Jüngeren. Michelangelos böses Wort trifft die Tragik des Unvollendeten. Der Mann, der Leonardo so kränkt, hat später dieselbe Tragik erlitten. Seine großen Werke wie das Juliergrab sind erbarmungswürdige Fragmente eines ursprünglich übermenschlichen Entwurfes geblieben.

Romain Rolland hat diesen Verzicht des Renaissancemenschen in ein paar wenigen großartigen Worten über Michelangelos Statue des „Siegers" ausgesprochen:

> Es ist ein nackter Jüngling, mit schönem Körper, das Haar gelockt auf der niedrigen Stirn. Aufrecht steht er und gerade; er stützt sein Knie auf den Rücken eines bärtigen Gefangenen, der sich beugt und den Kopf wie ein Stier vorstreckt. Aber der Sieger blickt ihn nicht an. Im Augenblick des Zuschlagens hält er ein und wendet sich weg mit traurigem Mund und unbestimmtem Blick. Sein Arm schiebt sich zur Schulter zurück, er wirft sich nach rückwärts: er will den Sieg nicht mehr, er ekelt ihn an. Er hat gesiegt. Er ist besiegt.

Zwei Worte Leonardo da Vincis bezeugen die Spannung seiner Seele. Sie geben das Thema der Persönlichkeit, wie sie bis auf Goethe, Schiller und Hölderlin gewirkt hat. Das erste Wort lautet: „Wo am meisten Empfindung ist, ist größtes Märtyrertum". Das andere aber lautet: „Man kann keine größere noch kleinere Herrschaft besitzen als die über sich selbst." Es ist das Thema Kants und Heinrich von Kleists. Es ist das preußische Thema der Welt.

> Es wird seinen ersten Flug nehmen der große Vogel, vom Rücken seines riesigen Schwanes aus, das Universum mit Verblüffung, alle Schriften mit seinem Ruhme füllend und ewige Glorie sein dem Neste, wo er geboren ward.

Der „Schwan" ist jener Hügel bei Florenz, auf dem Leonardo da Vinci den größten Traum seines Lebens träumt und die Zukunft des Flügelmenschen ahnt.

Seine Zeit nennt Vermessenheit, was er selbst als Dienst an der Vorsehung empfindet. Keinem Menschen ist es so sehr vergönnt gewesen, den Schleier von der göttlichen Ordnung fortzuheben. Denn Leonardo da Vinci folgt auch hier nicht dem blinden Mechanismus der Naturkräfte, sondern er will die letzte Freiheit gewinnen, die über Ursache und Wirkung erhaben ist. Er will sich aus dem Geiste bewegen, aus dem Geiste des Engels. Sein Traum fliegt mit Gott, nicht gegen Gott.

Jeder echte Traum, jeder schöpferische Traum sieht, entstrickt aus den Schatten des Tages, das Licht des Einfachen. Jeder geniale Traum löst die Schwerkraft auf und sieht die verworrenen Kräfte als harmonische Einheit. Im Traum verliert das Bewußtsein seine Widerstände, es befreit sich aus dem Gatter der Logik und dringt in eine Klarheit vor, die wir sonst vergeblich suchen. So erscheint das Tagesbewußtsein als Nacht, als Kerker der Sinne, als Gefängnis der Seele. Das Nachtbewußtsein dagegen sieht die leuchtenden Tiefen des Alls. Über den schlummernden Schatten der Erde wölbt sich die sternklare Harmonie des Himmels.

Leonardos Flügeltraum ist daher kein Abenteuer der Phantasie. Im Gegenteil, er ist hellsichtig bis auf unsere Tage. Da fliegen die Wandervögel von Rossitten und von der Rhön gegen den stürmischen Horizont der Blitze und Gewitter, und sie ahnen nicht, daß Leonardo da Vinci ihrer Seele Flügel gab. Sie kennen nicht seine Zitate, sie kennen nicht die tausend Handzettel seines Nachlasses, aber sie haben die unbewußte Tradition des geflügelten Geschlechts der Renaissance.

Sie sind der Jugend und der Klarheit jenes Meisters viel näher, als sie es sagen können. Denn nicht aus Erkenntnis fließt ihr Wagespiel, sondern aus dem Erlebnis des Traums, der unterirdisch durch die Jahrhunderte wirkt. Was aber würden sie sagen, wenn sie die folgenden Worte Leonardos läsen:

> Der vorbesagte Vogel muß sich mit Hilfe des Windes in große Höhe erheben und dies sei ihm seine Sicherheit, denn auch falls alle früher erwähnten Umdrehungen ihm dazwischen kämen, er hat Zeit, in die Lage des Gleichgewichtes zurückzukehren, wenn nur seine Glieder von großer Widerstandskraft sind, damit sie dem Furor und der Gewaltsamkeit durch die erwähnten Verteidigungsmittel und durch ihre Gelenke aus starkem gegerbten Leder und ihre Nerven aus stärksten rohseidenen Stricken widerstehen können, und es lasse sich keiner toll machen mit Eisenzeug, weil es in seinen Windungen bald zerbräche oder sich abnützte, aus welcher Ursache man sich mit ihm nicht abgeben darf.

So erkennt Leonardo da Vinci den Wahn der Technik, den Rekord der Motoren. Das Tempo der Beschleunigung, die Gier der Geschwindigkeit fällt immer wieder in die Schwerkraft zurück, und der Sturz ins Unendliche hat seine Grenze am leblosen Material. Frei dagegen bleiben die Ruderer der Lüfte, die Stürmer der Wolken, die leidenschaftlichen und gezügelten Naturen des großen Widerstandes. Der Traum des Fliegers ist erfüllt. An Stelle der Motoren schlägt sein Herz.

So gehen Leonardo da Vincis größte Werke in die Schöpfung auf. Man weiß

nicht einmal, ob er in Frankreich oder Italien begraben liegt. Jeder Fleck Erde ist zu klein, um Anfang und Ende dieses Lebens zu begrenzen. Kein Denkmal kann ihn fassen. Auch seine Grabstätte, die er selbst entworfen hat und die er auf eine Höhe führen wollte, die die Kölner Domtürme überragt, bleibt unvollendet. Wir haben die Technik dieses Geistes zu beherrschen gelernt, aber die Kraft seiner Erfindung bleibt uns versagt.

In der Kunstgeschichte der Renaissance gibt es einen eigentümlichen Dreiklang der Werke. Michelangelo malt das Deckenbild der Sixtinischen Kapelle „Die Erschaffung Adams". Matthias Grünewald malt die Kreuzigung des Isenheimer Altars. Leonardo da Vinci malt die Madonna in der Felsgrotte.

Michelangelos Bild schildert den erwachenden Menschen, der von der riesigen Wolke des daherbrausenden Jehova überschattet wird. Im dunklen Mantel der ungeborenen Schöpfung fliegt dieser Gewittergott auf Adam zu und berührt ihn mit dem Finger des Blitzes. Aber der letzte Akt der Schöpfung zeigt schon den Gegensatz. Aus dem Schoße der adamitischen Erde bäumt sich der Widerstand auf, der Kampf gegen Gott.

Die nächste Station ist Matthias Grünewald. Aus der Erschaffung des Menschen folgt die Passion Gottes. Am Kreuz der Welt hängt der übermenschliche Leichnam des Heilands. Die Gestalt der Maria krümmt sich in unfaßbarem Schmerz. Dieselbe Bewegung wiederholt sich in Magdalena, die ihre Hände krampfhaft emporhebt. Auf der andern Seite steht Johannes der Täufer, breitbeinig, hölzern, starr. Nur der ausgestreckte Zeigefinger zeigt auf die Wucht der Passion. Ein rein gotisches Empfinden sucht hier die Leidenschaft der Qual und die Anbetung des Leids. Eine erschreckende Frömmigkeit, eine Folter des Glaubens verscherzt jedes Maß und jede Form. Selbst das Lamm zu Füßen Johannes des Täufers vergießt sein Herzblut in die Schale des Abendmahlskelches. Der Deutsche liebt in Gott, was ihn am meisten schmerzt.

Und nun als drittes das ruhende Bild der Gottesfamilie bei Leonardo da Vinci. Der Jesusknabe hat sich vom Schoß der Madonna befreit und hockt im rechten Vordergrunde. Er erhebt die Hand zu dem anbetenden Johannesknaben. Beherrschend aber — im herrlichen Dreiklang dieses Bildes fast störend — wirkt die ausgestreckte Hand des Engels. Dieser Zeigefinger weist wie ein durchbohrendes Schwert auf das Geheimnis der Mutterschaft.

Michelangelos Bild ist im tiefsten Sinne mosaisch, alttestamentarisch, biblisch. Grünewalds Altarwerk ist noch gotisch, leidenschaftlich im Klang der Farben, die sich verbluten. Erst Leonardos Bild zeigt den mütterlichen Grund der Welt, die Wiedergeburt und die ewige Duldung.

Auf der Tafel des Matthias Grünewald lautet die Inschrift, die Johannes dem

Täufer beigegeben ist, in deutscher Übersetzung: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen." Es ist die Stimme Luthers, die Ohnmacht des Menschen vor der Gnade des Ewigen, die hier spricht. Leonardo ahnt schon einen tieferen Zusammenhang zwischen der Passion Gottes und der Sünde des Menschen. Statt Sünde und Erlösung spürt er einen ewigen Austausch der Kräfte—des Guten wie des Bösen—in der unendlichen Energie der Welt. Nun steht die Erlösung nicht mehr außerhalb der Natur, nun hängt die Sünde der Menschen nicht mehr am Kreuz von Golgatha, sondern die Gerechtigkeit Gottes ist eingeboren in die Notwendigkeit, in das Gesetz von Ursache und Wirkung. Die Welt richtet sich von selbst, und das Jenseits ist in das Diesseits verflochten.

Die Notwendigkeit aber bedarf keiner Erlösung von außerhalb, sie hat keinen Himmel und keine Hölle — sie ist eine Fabel des Ewigen im Schatten und im Licht, ein Bild des ewig Gleichen.

Die Gesellschaft Jesu

1. Ignatius von Loyola

„Es war eine unerhört kühne Idee, die Paulusseele zu organisieren."
Peter Lippert S. J. „Zur Psychologie des Jesuitenordens."

Der 21. Mai 1521 ist der Schicksalstag des spanischen Offiziers Ignatius von Loyola. Während die Truppen Franz' I. von Frankreich schon in die Stadt Pamplona einrücken, ermahnt der Baske seine Kameraden, die Zitadelle unter allen Umständen zu halten. Aber es kommt gar nicht zum langen Kampf. Die zweite französische Kugel zerschmettert Ignatius von Loyola das Bein. Offiziere und Mannschaften kapitulieren.

Vergeblich wartet Ignatius auf dem Schloß von Loyola auf die Heilung seiner Wunde. Noch einmal unterzieht er sich der grausamen Operation der Ärzte. Aber das Bein bleibt verkürzt. Der Soldat Ignatius verwandelt sich in den Asketen.

Er dürstet nach geistiger Beschäftigung. Die einzigen Bücher, die sich ihm bieten, sind die „Blüte der Heiligen" und das „Leben Christi". Gewöhnt an die höfische Welt der spanischen Ritterromantik, findet er zunächst keinen Zugang zu dem geistlichen Stoff. Aber bald spürt er die Verwandtschaft der ritterlichen und der mönchischen Askese. Von nun an eröffnet sich ihm der neue apostolische Beruf des Soldaten Gottes.

Es dauert lange Jahre, bis Ignatius sich selbst erkennt und seinen eigenen Weg findet. Noch lebt er in der Schwärmerei der Mystik und in der abenteuerlichen Hoffnung auf das heilige Land. Am 15. August 1534, am Tage von Maria Himmelfahrt, gelobt er mit seinen Pariser Studienkameraden eine Fahrt nach Jerusalem. Venedig soll der Ausgangspunkt sein. Findet sich nicht binnen eines Jahres die Gelegenheit zur Überfahrt, so gilt das Gelübde als aufgehoben. Als die Pilger umsonst warten, treten sie in den Dienst des Papsttums. Damit ist der Aktionsradius geschaffen, in dem sich die künftige Tätigkeit der Gesellschaft Jesu erfüllt. 1537 befindet sich Ignatius in Rom. Seine Brüder folgen ihm. 1539 ist das Gründungsjahr der Gesellschaft. Die Konstitutionen werden formuliert. Am 27. September 1540 bestätigt Paul III. den Orden.

Alcala, Salamanca und Paris sind die ersten Stationen des Spaniers, der sich auf dem Berge Montserrat die neue ritterliche Weihe selbst erteilt hat. Auf diesem Weg begleiten ihn die Exerzitien, jene exerzierenden Bußübungen, die zum Katechismus der Gegenreformation geworden sind.

Die Psychologie der Exerzitien ist nicht einheitlich. In ihr fließen reformatorische, ritterliche und mystische Motive zusammen, deren Eigenart besonders auf gebildete und weibliche Kreise gewirkt hat.

Reformatorisch ist die Übung der ersten Woche. Der Mensch steht in der Ohnmacht seiner Sünde tief entwürdigt am Abgrund der Hölle. Wie Luther den Teufel leibhaftig spürt, so stachelt der Exerzierende seine Sinne an zur körperlichen Empfindung des teuflischen Schwefels, des höllischen Qualms. Aber schon hier zeigt sich die mechanische Absicht der Exerzitien. Die Buße, sagt Ignatius, soll nur dem Fleische fühlbar sein, aber nicht in das Gebein eindringen. Selbstentwürdigung der Empfindung ist die Parole, aber keineswegs Entkräftung des Willens.

Ritterlich ist die Übung der zweiten Woche. Dem aufs tiefste verworfenen Büßer erscheint die Gestalt des Heilandsfürsten, der die Seinigen anredet und zu ihnen spricht: „Mein Wille ist, alles Land der Ungläubigen zu unterwerfen.“ Es ist das Kommando des ewigen Königs der Welt, dem sich kein Ritter entziehen kann, es sei denn, er liebe die Feigheit. An keiner Stelle spürt man so deutlich den spanischen Militär Ignatius von Loyola, den Mönch im Ritter.

Mystisch ist die Übung der dritten Woche, die sich in die Passion des Heilands versenkt, mystisch ist auch die Gnadenschau der vierten Woche, die die Seele mit Gott einigt.

Auch hier finden sich also die Ströme Eckeharts, die Spuren der „Theologie Deutsch“, die Gebete der Mystiker, deren Ich in Gott aufgeht. Aber welche grundverschiedene Anwendung findet diese Mystik! Für den siebenten Tag der dritten Woche gibt Ignatius genaue Vorschriften für die Verlängerung oder Verkürzung der zeitlichen Betrachtung: „Wer die Zeit der Passionsbetrachtung verlängern will, soll bei jeder Übung weniger Geheimnisse sich zum Gegenstande nehmen, zum Beispiel in der ersten Beschauung nur das letzte Abendmahl, in der zweiten die Fußwaschung, in der dritten die Darreichung des Sakramentes ... In gleicher Weise nehme er, nachdem das Leiden des Herrn bis zum Ende betrachtet ist, einen vollen Tag lang die Hälfte des ganzen Leidens und am zweiten Tage die andere Hälfte und am dritten Tage endlich die ganze Passion.“ Entsprechend sind die Rezepte zur Abkürzung der Passionsbetrachtung: Ignatius von Loyola ist der Vertreter der mechanischen Mystik, der Provisor einer Sündenapotheke, der Heilgehilfe des Erlösungsdogmas, der Meister aller Beichtrezepte.

Entsprechend sind die bildlichen Mittel, die später im Barock zur Anschauung gelangen: drastisch, realistisch, naturalistisch, eindringlich und schauerlich. Entsprechend

sind die Mittel der Gebetstechnik, die Ignatius von Loyola genau beschreibt. Denn seine Weise zu beten besteht darin, daß man bei jedem Atemzuge im Geiste betet, nachdem man mit dem Munde ein Wort von dem Gebete des Herrn oder von einem anderen Gebete gesprochen hat, so daß zwischen je zwei Atemzügen nur ein einziges Wort mündlich ausgesprochen wird, während der Dauer des Atemzuges aber die Aufmerksamkeit sich vorzüglich auf die Bedeutung jenes Wortes heftet oder auf die Person, an welche man das Gebet richtet ...

Auf solche Beispiele der Exerzitien gestützt, hat der erste große, protestantische Geschichtsschreiber der Gesellschaft Jesu und der Gegenreformation — Eberhard Gothein — von der Militärzucht der exerzierenden Seele, von dem Willenstraining und der quietistischen Devotion gesprochen. Die Jesuitenpatres, die sich mit der Psychologie und mit der Soziologie ihres Ordens auseinander setzen, Gustav Gundlach und Peter Lippert, verweisen dagegen gewöhnlich auf die Eingangs- und Ausgangsworte der Exerzitien: „Der Mensch ist geschaffen, um Gott unsern Herrn zu loben, ihm Ehrfurcht zu erweisen und ihm zu dienen und so sein Seelenheil zu wirken." In der Tat ist der Mechanismus der Übungen kein Selbstzweck, sondern nach einem oft gebrauchten Wort eine „Berufseignungsprüfung", ein Mittel der Erziehung und eine Leistungsprobe. Das Ziel dieser Arbeit ist darauf gerichtet, „mutige Menschen und ritterliche Männer" zu gewinnen, die dem Unternehmen Christi dienen: der Errichtung des Gottesreiches auf Erden.

Der Kernpunkt des Jesuitismus liegt an einer andern Stelle. Das jesuitische Weltbild ist nicht zu trennen von der kapitalistischen Arbeitsweise, die nun ihr Zeitalter beginnt. Der Unterschied zu allen andern katholischen Ordensgründungen wird deutlich. Gustav Gundlach spricht von den „braven, aber germanisch gemütlichen St. Gallener Benediktinern", die aufs engste mit der „lebendigen Regel" ihres Abtes, mit dem Gesetz der Treue, der Klausur und der Ortsbeständigkeit verbunden sind. Und Peter Lippert spricht von Franziskus als dem „seraphischen Liebhaber des armen Kindeleins im Stall" und von der Krippenfeier des gekreuzigten Erlösers. Wie unverhohlenes Mitleid mit der patriarchalischen Welt der einfältigen Bettelmönche klingt es, wenn Lippert sagt, daß das schlichte Volk ja auch nichts so gut versteht wie die Geheimnisse von Bethlehem und Golgatha.

Der Intelligenzorden der katholischen Kirche verzichtet auf diese müßige Betrachtung der Gnadenbilder und auf den Reliquienkult der Franziskaner, er verzichtet auf die feierliche Lithurgie der benediktinischen Messen und der gregorianischen Chöre. Hierin beruht die zeitgeschichtliche Revolution der Gesellschaft Jesu, der Bruch mit der Überlieferung. Schrittweise ist Ignatius von Loyola zu dieser Ablösung alter Formen und zu diesem System getarnter Möglichkeiten gelangt. Peter Lippert spricht es deutlich aus, welche Absicht hierin liegt —: „Eine stets wache Tendenz, die

Hände frei zu halten für neu sich einstellende Aufgaben, die dringender und lohnender sind. Darum die fast ängstliche Sorge des Stifters, seine Gesellschaft fern zu halten von allen Arbeiten, die nicht jederzeit, sobald ihr Betrieb sich nicht mehr verlohnt, aufgegeben werden können. Ebenso wollte er den Orden freigehalten wissen von allen fesselnden Verpflichtungen, welche die schnelle und leichte Verschiebbarkeit aller Kräfte hemmen könnten. Deshalb übernahmen die Jesuiten nur im äußersten Notfall und in Ländern, die Missionscharakter tragen, die geordnete, regelmäßige Pfarrseelsorge."

So stellt sich der Orden in den Dienst des neuen Weltgefühls, in die organisierende Kraft der kapitalistischen Arbeitsweise. Er ist undenkbar ohne die kopernikanische Entdeckung, ohne die kolumbische Eroberung neuer Welten und Zonen im Sinne der katholischen Aktion und der planvoll streitenden Kirche. Ignatius hat nur mit einem einzigen ebenbürtigen Gegner zu rechnen, dem Orden der Dominikaner. Schärfer und instinktiver als die Zeitgenossen sieht er, daß die scholastische Epoche der Menschheit abgelöst ist durch eine praktische und mechanische Welt der Erfahrung. Es kommt nicht mehr auf die formale Einheit und auf die Vernunftschlüsse der Theologie an, nicht mehr auf die mittelalterliche Architektur des thomistischen Systems, dessen Stützen die Inquisitoren sind. (Ignatius kennt diese Methode aus eigenster Erfahrung!) Es kommt jetzt auf die Willensbildung an, die ihre neue und selbständige Methode hat. Darum ist Gehorsam ein jesuitisches Ideal, Arbeit und Leistung seine Leidenschaft, Wechsel der Schauplätze seine Taktik und gesammelte, verteilte, gespannte, organisierte Energie das Kennzeichen der Gesellschaft. Nur in einem gleichen sich die beiden spanischen Ordensstifter — in der rücksichtslosen Konsequenz ihrer Entschlüsse, im leidenschaftlichen Dienst des Kirchenglaubens und der päpstlichen Autorität, in der nationalen Eigenart, Stolz und Dressur der Seele miteinander zu verknüpfen.

Kapitalistisch ist auch die „Zerteilung des Arbeitsprozesses", von der Lippert unverhohlen spricht: „Der Jesuit greift nicht gerne ein Werk im ganzen an. Er teilt es in Stücke und macht sich so seine Aufgabe handlicher und faßbarer ... Der Charakter wird in Leidenschaften und Tugenden, und diese wieder in einzelne merkliche Äußerungen abgeteilt, und jedes Stück für sich behandelt ... Es ist dies eine Arbeitsweise nach Art der Korallen ... Es würde ihm (dem Jesuiten) nie einfallen, etwa einer Naturschönheit nachzugehen, ohne sich erst über die Frage klar zu sein, wieviel ihm diese Augenfreude für sein Lebensideal nützen könne ... Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer leicht beweglichen und gelenkigen Gliederung des Ordens, die es möglich macht, in jedem beliebigen Punkte einzelne Kräfte und Kräfteeinheiten abzuspalten, wie es eben die vorgefundene Aufgabe verlangt; ein wirklich praktisches Wirken muß ja ökonomisch sein."

Diese Zitate von maßgeblicher Seite kennzeichnen den Zweckcharakter des Jesuitenordens. Es genügt noch ein Blick auf die Einleitung der Exerzitien, wo es heißt:

„Alle übrigen Geschöpfe (außer mir) haben den Zweck, mir zu dienen zur Erreichung meines höchsten Zieles, und müssen also diesem Gebrauchswert entsprechend geschätzt und benützt werden.“ Dieser Satz ist das Hauptthema der Gegenreformation, das Geheimnis jener skrupellosen, religiösen Ökonomie zur Wiedergewinnung der verlorenen Seelen deutscher Nation. Dieser Satz ist aufschlußreich für den Vergleich mit den preußischen Prinzipien Kants, der jeden Zweckgebrauch im sittlichen Handeln auf das schärfste abgelehnt hat.

Den von Proudhon geäußerten Einwand, daß es sich beim Jesuitenorden um eine Vorstufe des Aufklärungszeitalters, um eine Entgottung der Welt und um ein rein mechanisches System handle, hat Gundlach entschieden zurückgewiesen. Die Begründung ist lehrsam. Gundlach bezieht sich auf Suarez, die Autorität des jesuitischen Staatsrechts. Gegenüber der vorherrschenden kartesianischen Richtung einer Quantitätsberechnung der mechanischen Kräfte hat Suarez die Modalität der Dinge, ihre Eigenart und Mannigfaltigkeit im Sinn des Ganzen betont. Die Eigenart eines Dinges aber ist seine Willensquelle, seine geprägte Persönlichkeit. In diesem Sinne ist jedes Ding eine „Tatsetzung“ des Schöpfers. Darum gehört zum jesuitischen Weltbilde die Lehre von der Willensfreiheit. Sie ist das Abwehrmittel gegen die reformatorische Lehre der allmächtigen Gnade Gottes, die den Menschen erdrückt, und gegen den mechanistischen Geist der Aufklärung, die alles unter die blinde Notwendigkeit von Ursache und Wirkung beugt. Die Lehre von der Willensfreiheit ist das Zentrum der jesuitischen (und kirchlichen) Philosophie.

Wir kennen die Gründe. Aus der Willensfreiheit folgt mit Notwendigkeit die Sündhaftigkeit des Menschen und sein Abfall von Gott. Aus der Willensfreiheit folgt die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen. Aus der Willensfreiheit folgt das Priestertum. Hinter dem zänkischen und trüben Streit der Dogmatiker um dieses Problem steht in Wirklichkeit die Binde- und Lösegewalt der Kirche, die große Macht der Absolution.

Nun begreift man das Wort Peter Lipperts, daß es die kühnste Tat des Ignatius von Loyola gewesen ist, die Paulusseele zu organisieren. Denn diese Organisation ist berechnet auf das Sündengefühl einer schwachen Menschheit, die ihre Last vor die Tabernakel der Erlösung trägt und ihre schuldige Seele in den Beichtstühlen erleichtert.

Es gibt in dem Buch Peter Lipperts „Zur Psychologie des Jesuitenordens“ ein ausgezeichnetes Beispiel jesuitischer Dialektik, das wir uns nicht entgehen lassen wollen. Der höchste Einweihungsgrad des jesuitischen Professen ist das vierte Gelübde, das zu den vorausgehenden Geboten der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams die unbedingte Botmäßigkeit unter den Willen des Papsttums hinzufügt. Peter Lippert sagt hierüber: „Verfassungsmäßig und prinzipiell sind es also gerade die besten und

fähigsten Mitglieder, auf die im vierten Gelübde eine Art von Verzicht geleistet wird. Sie werden einer Macht außerhalb des Ordens zur Verfügung gestellt und zu Diensten angeboten, die auch für den ganzen Orden ein langwieriges Martyrium bedeuten können."

Lippert nennt also Verzicht, was in der gesamten Politik des Jesuitenordens sein Gewinn gewesen ist. Schon im Tridentinum haben die Jesuitenpatres das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit vorbereitet. Ist nun der Ordensgeneral, der auf Lebenszeit gewählt wird und nur in äußersten Fällen von der Generalkongregation abgesetzt werden kann, der Gegenpapst oder ist er der zweite Konsul Petri? Die Frage fällt in eins zusammen. Denn nach jesuitischer und nach kirchlicher Auffassung regiert Christus die Hierarchie. Nach römischer Auffassung deckt sich die Macht der Kirche mit dem Willen des Heilands, es deckt sich die Lehre des Evangeliums mit dem Dogma der Päpste, es deckt sich Glauben und Recht, Gnade und Erlösung. Darum ist das vierte Gelübde des Jesuiten kein Verzicht, sondern die höchste Einheit in der Organisation der Welt. Der Jesuitenorden ist die Patrouille des Vatikans an den gefährdetsten Stellen der Welt, er ist die „leichte Reiterei", die kavalleristische Truppe auf Vorposten, ein „Hilfskorps" im Eroberungsheere der streitenden Kirche.

Man hat dem Jesuitenorden das Wort vom Kadavergehorsam vorgeworfen. Zur Grundlage dieser Behauptung dient die berühmte Stelle der Konstitutionen:

> Wir sollen stets völlig bereit sein, ohne auch nur den Buchstaben, den wir schreiben, zu vollenden, für diesen Zweck (auf das Wort des Oberen zu hören, als ob es vom Herrn Christus ausgehe) alle Nerven und Lebenskräfte anzuspannen, auf daß der heilige Gehorsam in der Tat, im Willen, in der Einsicht ganz vollendet sei. Wir sollen uns mit größter Schnelligkeit, geistlicher Freude und Beständigkeit allem unterziehen, was uns aufgetragen wird, indem wir uns selber überreden, daß alles gerecht sei, indem wir jeder eigenen Meinung und jedem entgegenstehenden Urteil in einem gleichsam blinden Gehorsam entsagen. Und dies sollen wir tun in allen Dingen, wo nicht eine deutlich erkennbare Sünde hindernd dazwischen tritt. Ein jeder soll sich überreden, daß die, welche unter dem heiligen Gehorsam leben, sich tragen und lenken lassen von der göttlichen Vorsehung durch ihre Oberen, als ob sie ein Leichnam wären, der sich auf jede Seite wenden und auf jede Weise mit sich verfahren läßt, oder der Stab eines Greises, der dem, welcher ihn in der Hand hält, überall und immer dient, wie und wo er ihn gebrauchen will.

Später hat Ignatius von Loyola in seinem Testament diesen Vergleich wiederholt und ausgeführt: „Wie ein Wachskügelchen, das sich in jede Form drücken und ziehen läßt, wie ein kleines Kruzifix, das sich nach Belieben drehen und wenden läßt, soll der Jesuit sein. Der vollkommene Gehorsam wird nicht den Befehl, nicht den Vorschlag erwarten, schon aus einem Zeichen, einem Wink wird er den Willen des Oberen erraten."

Aber ebensowenig wie das berüchtigte Wort von der Heiligung der Mittel zum Zweck aus der jesuitischen Moraltheologie stammt, ebensowenig ist der Begriff des Kadavergehorsams ein eigentümliches Merkmal der jesuitischen Zucht. René Fülöp-Miller untersucht in seinem Buche „Macht und Geheimnis der Jesuiten" die Ursprünge der Lehre vom unerläßlichen Gehorsam. Er verweist auf das morgenländische Mönchstum und zitiert Basilius, nach dem sich der Ordensmann in der Hand des Oberen „wie die Axt in der Hand des Holzfällers" fühlen müsse. Er erwähnt die Regel der Karthäuser, nach der ein Mönch seinen Willen opfern muß, „wie wenn ein Schaf geschlachtet wird." Er bezieht sich auf das Wort Franziskus von Assisis: Der Mönch sei einem Leichnam gleich, „der durch den Geist Gottes die Seele und das Leben empfängt, indem er den Willen Gottes gehorsam in sich aufnimmt". Schließlich lehren Garcia de Cisneros und Bonaventura die Mystik der Unterwerfung und fordern vom Mönch, „daß alle über dich hinschreiten und dich wie Straßenkot zertreten können".

Der Jesuitenorden bringt also nichts Neues in das Thema der Sündenknechtschaft, er ist weder eine neue Askese noch ein überraschendes Mittel der Erlösung. Er ist nur die konsequente Folge der paulinischen Selbstentwürdigung und Selbstverschmähung des Menschen. Aber er vergißt darüber nicht die Welt. Er verzichtet nicht auf die Tat. Die Willensbeugung wird dem Jesuiten zum Ansatz größerer Machtentfaltung im Dienste der Gesellschaft Jesu. Ignatius selbst hat sich Schritt für Schritt von den alten Methoden der zermürbenden Mönchsaskese entfernt, er bedient sich ihrer immer nur als Voraussetzung für die neue organisatorische Aufgabe des Ordens, der die gesamte Welt dem Kreuze erobern will.

Die Mechanik der Exerzitien verbindet sich also mit der Expansion dieses kämpferischen Weltordens. Die brachliegende Seele nutzloser Schwärmerei wird für einen praktischen Zweck gewonnen, das störrische Wesen der Leidenschaft wird gebändigt und die abenteuerliche Bahn der Phantasie wird geordnet, kanalisiert und organisiert. Ohne dieses System wäre es nicht möglich gewesen, die Ordenskräfte zu sammeln. Ignatius besitzt diese unerhörte Ökonomie des alten spanischen und des neuen kapitalistischen Weltgeistes. Spanisch ist der Conquistador Christi, kapitalistisch ist die Methode dieses Mannes, der sich die besten Querverbindungen zur einflußreichen Gesellschaft des Adels sichert, der seine Professen wie Schachfiguren auf dem Spielbrett der Politik verteilt, der der erste große Organisator eines Welt-Nachrichten-Dienstes gewesen ist. In diesem Briefverkehr des Generalissimus liegt nicht zuletzt die Seele des Ordens. Denn nach innen wirkt dieser Nachrichtendienst als ständige Aufsicht der Ordensmitglieder, als intimstes Barometer der Stimmungen, als Spionage der Seelen. Nach außen wirkt er als feinstes Werkzeug der politischen Reportage, als Hörrohr der Welt und als Macht hinter den Kulissen.

Die jesuitische Taktik ist in verwandelter Gestalt nichts anderes als die klerikale

Dialektik überhaupt. Mit einem alt-neuen Mittel der Ordensdisziplin wird das Erlöserdogma der Papstkirche unterbaut und gefestigt. Nicht umsonst lautet die dreizehnte Regel der letzten jesuitischen Exerzitien:

Das, was unseren Augen weiß erscheint, sei schwarz, sobald die hierarchische Kirche dies so entscheidet.

Wer sich über diesen Satz — als etwas Neues — entrüstet, versteht den katholischen Gedankengang nicht, den schon Augustinus in die Worte gekleidet hat: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn nicht die Autorität der katholischen Kirche mich dazu bewegte."

Darum ist der Jesuitenorden keine Ausnahme im römischen System der Erlöserkirche. In dem Augenblick, in dem das Kreuz von Golgatha in die Hände des Priesterdogmas gerät, in dem Augenblick, in dem der Geist der Gnadenwahl zur Idee der alleinseligmachenden Kirchenvernunft erstarrt, ist die ganze Bußtheologie beschlossen und begründet. Und an die Stelle der christlichen Aufopferung, des restlosen Eingangs in den Gnadenwillen Gottes tritt das Barometer der läßlichen und tötlichen Sünden, die Mechanik der Ablässe und die seelsorgerische Ökonomie der Beichtstühle. Der jesuitische Gedanke ist auch hier nur die letzte Folgerung des Systems, das Endergebnis der paulinischen Mystik in der Organisation der Kirche.

Der Jesuitenorden ist also ohne den innersten, notwendigen, logischen Zusammenhang mit Rom nicht zu denken. Ja, man kann sagen, daß die Kirche in ihren letzten Entschließungen immer jesuitisch gewesen ist. Darum fallen alle Versuche ins Leere, den Geist der Kirche vom Geist der Gesellschaft Jesu zu trennen, wie es Pascal getan hat. Pascal hat einen literarischen Augenblickserfolg über den Jesuitenorden errungen. Aber er hat nicht den letzten revolutionären Schritt gewagt, den Eckehart, Luther, Leonardo da Vinci und Giordano Bruno vor ihm mit der Absage an den Heiland der allgemeinen Sündenerlösung getan haben. Er hält fest an den Offenbarungen der Kirche, am Sündenthema der priesterlichen Bußordnung und an der Autorität Roms. Darum scheitert dieser christliche Pietist römischen Glaubens. Den Bruch seiner Seele hat keiner so klar erkannt wie Friedrich Nietzsche.

Diese innere Einheit von Rom und Gesellschaft Jesu gilt nun auch für den sogenannten Probabilismus, den man dem Jesuitenorden mit besonderer Schärfe zum Vorwurf gemacht hat — für jene Wahrscheinlichkeitsberechnung in Dingen der Autorität und Wahrheit. Bekannt ist die an Ignatius gestellte Zweifelfrage über den Kriegsdienst. Der Ordensstifter entscheidet folgendermaßen: Diejenigen, welche auf Kommando in den Krieg ziehen, tragen keine Sünde. Denn sie haben keine Verantwortlichkeit. Die freiwilligen Söldner jedoch, die sich um den Zweck und um die Gerechtigkeit des Krieges nicht kümmern, tragen die volle Todsünde, weil sie mutwillig auf Raub und Mord ausgehen. Wie aber ist es bei dem Gewissenskonflikt, der in der

Mitte dieser beiden Entscheidungen liegt? Ignatius antwortet: „Weiß man, daß der Krieg gerecht ist, oder hat man sich davon eine Überzeugung verschafft, nachdem man sich bei vertrauenswürdigen Personen erkundigt oder sich auf einen andern probablen Grund vergewissert, so befindet man sich nicht im Stande der Sünde, wenn man sich an diesem Kriege beteiligt."

Damit fällt die Stimme des Gewissens, die unabirrbare Überzeugung des Herzens. An die Stelle des Glaubens tritt eine fremde Autorität. Aber diese Autorität ist wie ein Gutachten von Gerichtssachverständigen, sie bedeutet immer ein Sowohl — Alsauch. Der Ausflucht des Gewissens ist Tür und Tor geöffnet.

Man muß sich aber darüber klar sein, daß dieser Probabilismus wiederum keine eigentümlich jesuitische Kunst ist, obwohl die Jesuiten davon den größten Gebrauch gemacht haben. Der Probabilismus gehört zum Wesen und zum Bestand der katholischen Moraltheologie. Oft genug hat man die Kirche eine complexio oppositorum, eine Vereinigung aller Gegensätze genannt. Trifft diese Bestimmung zu, so gilt auch das Für und Wider gegensätzlicher Rechtsgutachten.

Jede Moraltheologie wirkt kasuistisch. Sie betrachtet die Skala der leichten und schweren Sünden. Sie ist eine Rechtfertigung von Fall zu Fall. Das ist das Geheimnis und die Gefahr der Beichte. Der lossprechende Priester verleiht Ablaß und droht mit dem Bann, er hält den Menschen am Zügel seiner Amtsgewalt. Er bestimmt die Grenzfälle von Schuld und Sünde. Er sucht das absolute Sittengesetz den unzähligen Einzelfällen der vielfältigen Lebenserfahrung anzugleichen, er sieht die Revue des Menschenschicksals, das Kreuzworträtsel des Lebens.

Für diesen Zweck braucht er bestimmte kasuistische Regeln, einen Katechismus bestimmter Rezepte. Er gleicht dem Kommentator der Gesetze. Und welches Gesetz hätte nicht seine Listen, seine Auslegung und Deutung, seinen juristischen Notausgang!

Die jesuitische Beichtpraxis hat hier nichts Neues hinzugedacht. Der Unterschied zum inquisitorischen Gewissenszwang besteht nur darin, daß die Jesuiten sich stets bemüht haben, die Buße zu lockern und die Absolution zu erleichtern. Denn sie kennen die Schwäche der Menschheit. Sie rechnen mit dem Bedürfnis der Kreatur nach Glück und Frieden. Darum fällt ihnen in einem ungeahnten Maße die Menschheit des 16. und 17. Jahrhunderts zu, jene Menge, die sich in der harten und heroischen Spannung von Gnade und Schuld nicht zu halten vermag. So wirkt der dreißigjährige Krieg auf das verunglückte Geschlecht der Masse Mensch. Und wiederum hält die Kirche Ernte unter den zermürbten Seelen.

Ist das System der Kirche also schon vor den Jesuiten jesuitisch, vor den Kasuisten kasuistisch, so ist auch die reservatio mentalis, der berühmte und berüchtigte jesuitische Gedankenvorbehalt ein altes Mittel der römischen Disziplin. Dieser Gedankenvorbehalt, der das Zeugnis des Eides zweideutig und die Stimme der Wahrheit heuchlerisch macht, beruht auf nichts anderem als auf dem Grundsatz, Gott mehr zu ge-

horchen als den Menschen. Stillschweigende Verweigerung der Wahrheit ist noch keine offene Lüge. Diesen Grundsatz haben nicht nur die Jesuiten gelehrt, er kommt schon früher bei den Kirchenvätern vor, und er ist zum Bestandteil der bürgerlichen Rechtsordnung geworden. Korrupt wird dieses Prinzip erst durch die Gleichung von Gott und Kirche. Immer wieder kommen wir auf diesen Angelpunkt zurück, auf die Fiktion der göttlichen Stellvertretung der Kirche auf Erden.

Und wiederum haben die Jesuiten nichts anderes getan als diesen gottgleichen Rechtsanspruch der Kirche konsequent zu Ende zu denken. Darum sind sie schon auf dem Tridentinum die Apostel des Unfehlbarkeitsdogmas, darum werden sie die Intelligenzräte der katholischen Seminare, darum sind sie die Erzieher und Beichtväter, die Willensbildner und Seeleningenieure, die Techniker des Dogmas und die Diplomaten des Glaubens, die Generalstäbler, Strategen und Offiziere der Gegenreformation, die Flügeladjutanten Roms.

Immerhin hat Rom die Jesuiten nicht zu allen Zeiten ertragen können. Es hat ihre Patrouillen nicht immer gedeckt. Zu gewaltsam sind die abenteuerlichen Streifzüge der jesuitischen Weltpolitik, zu gefährlich sind die Verschwörungen der Beichtstühle und die Attentate mit Pulver und Dynamit, zu riskant sind die politischen Ketzereien der Tyrannenmörder, die sich in den Beichtstühlen der Jesuiten Absolution verschaffen, zu peinlich und störend sind die Unruheherde in Frankreich, Portugal, England und Rußland, zu deutlich sprechen die Akten der schuldigen Jesuiten.

Am 21. Juli 1773 hebt Clemens XIV. in seinem Breve „Dominus ac redemptor" den Jesuitenorden auf. Die Begründung lautet „zum Wohle der Kirche und des Heiles der Seelen":

> Nach Aufbietung so vieler und wirksamer Mittel hegen Wir die Zuversicht, daß der heilige Geist Uns mit seiner Gegenwart und Eingebung beistehe, wenn wir im Bewußtsein Unserer strengen Amtspflicht, die von Uns verlangt, daß Wir zur Erhaltung, Förderung und Festigung der Ruhe und des Friedens in der Christenheit so weit möglich alles aus dem Wege räumen, was diesem Frieden auch nur im geringsten von Nachteil sein kann, zur Erkenntnis gelangt sind, daß die genannte Gesellschaft jene reichlichen Früchte nicht mehr zeitigen und jenen großen Nutzen nicht mehr stiften könne, um derentwillen sie errichtet und von so vielen Päpsten bestätigt und mit zahlreichen Privilegien ausgestattet worden war, daß vielmehr bei ihrem Weiterbestehen an die Herbeiführung eines wahren und dauernden Friedens in der Kirche schwerlich oder gar nicht mehr zu denken ist.

Der Papst beruft sich auf frühere Beispiele, er erinnert an die Verfügung Clemens' V. zur Aufhebung des Templerordens, er erwähnt die Aufhebung des Humiliatenordens durch Pius V., er zitiert Urban VIII. und Innocenz X., die die Geistlichen Brüder und die Piaristen und die Genossenschaft des guten Jesus getilgt haben. Das Bild dieses Papstes wird uns überliefert, wie er ruhig den Tod betrachtet, wäh-

rend er den rechten Arm auf das Rechtsbuch der katholischen Kirche stützt. Vor ihm liegt das aufgeschlagene Evangelium, im Hintergrund ruht die Tiara mit den Dornen der Passion. Die Friedenstaube schüttet das Licht des heiligen Geistes und des Friedens über die Gestalt dieses Papstes.

So wechselt in den Zeiträumen die triumphierende mit der leidenden Kirche. Wie dem Papsttum von den franziskanischen Bettelmönchen das sektiererische Ideal der vollkommenen Armut droht, so hier das imperialistische Ideal der Welteroberung. Von beiden Extremen fühlt sich Rom — die Mitte der Welt und das Haupt des Friedens — gefährdet. Mit der Zeit wächst es aber immer wieder an Spannweite, es überwindet die Leidenschaften der Zeit und hat die große Geduld des Abwartens und der Zuversicht.

Die Seele des Apostels Paulus wiederholt sich seltsam im Bilde des Ignatius von Loyola. Einst spricht Paulus von dem Gewinn des Todes oder des Lebens. Ignatius steht im selben Zweifel der Wahl. Wenn er zu entscheiden hätte, „entweder sofort aus dem Leben zu scheiden mit der vollen Sicherheit der Seligkeit, oder mit geringerer Sicherheit noch in ihm zu verweilen, er würde das zweite wählen, wenn es ihm noch möglich wäre, unterdessen eine Großtat für Gott zum Heil der Seelen zu vollführen".

So ist auch Ignatius von Loyola von dieser Welt geschieden. Mitten in der Arbeit überrascht ihn der Tod. Bis zum letzten Tage diktiert er seinem jüdischen Sekretär Polanco die fälligen Briefe. „Längst erwartete man sein Ende", so erzählt Eberhard Gothein, „aber niemand hätte gewagt, ihm zu widersprechen, als er am letzten Abend seiner Krankheit, nachdem er bisher seine gewohnte Lebensweise fortgeführt hatte, alle Genossen wegschickte. Als man am Morgen in sein Zimmer trat, fand man ihn schon bewußtlos, der Todeskampf war in der Nacht eingetreten. Nicht damals, wohl aber später, als die Kanonisation ins Werk gesetzt wurde, hat es den Jesuiten einigen Ärger bereitet, daß er nicht wie andere Ordensstifter ein erbauliches Ende, mit johanneischen Abschiedsreden an die um sein Bett versammelten Väter und mit Weissagungen gehabt habe. Ignatius ging eben seines eigenen Weges selbst im Tode."

Man hat das Antlitz des Ignatius von Loyola zu seinen Lebzeiten in ein Bild fassen wollen. Es ist niemals gelungen. Es hat sich kein Künstler gefunden, der diesen Zügen gewachsen war. Erst die Totenmaske zeigt das verschlossene Geheimnis eines klugen Mystikers, diesen verschlagenen Verstand eines abenteuerlichen Herzens, das sich in der Gewalt hat. Eine fanatische Stirn wölbt sich über dunklen Augen, die in große Träume blicken. Aber die Lider sind kalt, der Mund mit dem spärlichen Bart ist schmal, das Kinn wirkt spitz, trotzdem fliehend, das Ohr liegt weit zurück. Alle Einzelheiten widersprechen sich. Aber das Ganze schließt sich zu einer Gestalt zusammen, die keine Gnade übt.

Es ist ein Antlitz, das Schule gemacht hat. Es ist übergegangen in die Generationen des Ordens, in den Blick der Päpste, es trägt wie Lenin die Züge der Zucht, der Tat, des Mißtrauens.

2. Canisius

Petrus Canisius aus Nymwegen, der erste deutsche Jesuit, der Exerzitienschüler Fabers, jenes Savoyarden, an dem Ignatius von Loyola die erste Probe aufs Exempel seiner geistlichen Übungen macht, zeigt den Weg der Gesellschaft Jesu am deutlichsten. Walter Schäfer hat in seinem Buch „Petrus Canisius — der Kampf eines Jesuiten um die Reform der katholischen Kirche Deutschlands" die verdienstvolle Arbeit geleistet, dieses Lebensbild aus den umfangreichen Briefen und Akten der Sammlung Otto Braunsbergers zu erschließen.

Canisius geht aus den Kreisen der katholischen Mystik hervor, wie sie durch Tauler im Rahmen der Kirche gepflegt wird. Das Ideal der Frömmigkeit, der Keuschheit und der Askese begeistert den Jüngling, verbindet sich aber deutlich mit der Tendenz zum praktischen Kirchendienst. Aus der Muße mystischer Betrachtung strebt er immer mehr zur Forderung der Tat. Er erfüllt sich selbst diesen höchsten Wunsch. Am 8. Mai 1543 — an dem Tage, an dem er 22 Jahre alt wird — tritt Canisius in die Gesellschaft Jesu ein.

Die Exerzitien weisen ihm die Richtung. Sie vertiefen den Eifer seiner Gebete. Seinem Sündengefühl geben sie Nachdruck. Sie lenken seinen Willen im Geist der Zucht. Canisius ist auf dieses Studium der Seele vorbereitet. Auch die katholische Reformmystik vor Ignatius von Loyola kennt die Übungen des frommen Herzens, das sich auf seinem Stufenweg der Läuterung immer mehr der Welt entfremdet und in das Licht der Gnade strebt. Aber dieser Aufstieg führt zur tatlosen Ruhe der Andacht, zum stillschweigenden Gebet der Einsamkeit. Canisius will hierbei nicht stehen bleiben. Schon die zweite Woche der Exerzitien weist ihm den Kurs jesuitischer Propaganda für das Heil der Kirche.

Das Heil der Kirche ist für Canisius das Heil der Religion. Das Papsttum regiert als Spitze der Welt über die Ordnung der Völker. Es gibt keinen wirksamen Glauben ohne das System und die Autorität Roms. Daher erscheint ihm die Reformation als Abfall von der Religion und von der Natur der Ordnung. Er haßt sie wegen ihrer ketzerischen „Dämonie". Der Tod im katholischen Ausland ist ihm wünschenswerter und lieber als ein langes Leben im deutschen Vaterlande!

So fällt dreierlei bei Canisius zusammen: der eingeborene Wille seiner Natur, die gefährdete Ordnung des katholischen Europa wiederherzustellen und das „hitzige", „willkürliche" und „barbarische" Wesen der Deutschen zu bändigen — der „heilige Gehorsam bis zur Selbstverneinung gegenüber den Weisungen seiner Ordensoberen" — die unerbittliche Autorität der Kirche in der Einheit des Glaubens.

Wir erinnern uns an Burckhardts zutreffende Bemerkung, daß sich die Papstkirche in der Hausmachtpolitik der Borgias von selbst verweltlicht und aufgelöst hätte, wenn sie nicht der Stachel des Nordens von neuem zur geistigen Besinnung und Umkehr getrieben hätte. So rettet Luther Rom. So treibt er die jesuitischen Kräfte aus dem Schoße der Kirche hervor. Seine Revolution aus dem Geiste der Gnade und des Reichs fördert die Reaktion der römischen Welt.

Selbst Canisius gibt zu, daß der Kultus in Deutschland aufs tiefste gesunken und verwahrlost ist, daß die Kleriker der katholischen Sache nur Schaden stiften, und daß die Gläubigen längst vom protestantischen Geiste angesteckt sind. Es locken auch keine Pfründen mehr. Die meisten Pfarren sind verwaist. Die Seelsorger „schwitzen erbärmlich, denen jetzt noch die katholische Religion am Herzen liegt."

In diese Bresche tritt der Jesuitenorden. Alle Stipendien fallen ihm zu. Die erfolgreiche Geldpolitik der Gesellschaft Jesu erklärt sich aus diesen verlassenen Stellungen des verachteten Klerus, dessen Erbe der regsame Orden antritt.

Die ganze Entwicklung drängt auf die Entscheidung des Tridentiner Konzils. Hier überschneiden sich die Fronten. Die Jesuiten beweisen sich zum ersten Male auf dem Felde der Dialektik.

Das Konzil ist der Wunsch des Kaisers. Nicht der Reformation zuliebe, deren Sinn Karl V. nicht begreift. Zwar ziehen Frundsbergs Landsknechte beim Marsch auf Rom im Heere des Kaisers. Der christkatholische Spanier kämpft mit lutherischen Truppen gegen den römischen Papst, den Bundesgenossen Frankreichs und Englands. Die Glaubenssache der Deutschen dient ihm als Mittel im Spiel seiner Weltmacht. Inneren Anteil hat er jedoch nicht daran. Der Reichstag von Augsburg bestätigt das Wormser Edikt. Der schmalkaldische Krieg endet mit dem Einzug Karls in Wittenberg. Wenn der Kaiser später dem Konzil empfiehlt, die reformatorischen Wünsche nach Laienkelch, Priesterehe und Fastenmilderung zu bewilligen, so zeigt sich darin nur das tiefe Bedürfnis nach Ruhe. Karl hat nie verstanden, warum alle Religionsgespräche scheitern. Er hat nie die seelische Not des deutschen Glaubens begriffen, er hat immer an eine Verständigung der „Parteien" geglaubt. Als das Konzil unter Paul IV. die reaktionäre Wendung nimmt, dankt Karl ab, der letzte, müde Weltkaiser des katholischen Europa.

Das Konzil ist der Wunsch der spanischen und französischen Bischöfe. Die alten, unerledigten Konstanzer Forderungen tauchen wieder auf: Reform der Kirche — Unabhängigkeit des Episkopats — Beschränkung der päpstlichen Jurisdiktion. Die Franzosen formulieren: Die Bischöfe sind nicht Stellvertreter Petri, sondern Stellvertreter Christi im gottunmittelbaren Amt. Geschickt erinnern sie an das Beispiel des ersten Gregor, der auf den Titel eines ökumenischen Bischofs verzichtet hat.

Aber auch die Schärfe des katholischen Dogmas wiederholt sich in diesem Streit um den Rang des römischen Bischofs. Wie Cyprian die Ketzertaufe schroff ablehnt, wie die Konstanzer Kirchenväter die Lehren Wiclifs verdammen und Hus verbrennen, so sind die Gegner des Primats auf dem Konzil von Trient zugleich die erbittertsten Feinde der Reformation.

Das Konzil ist schließlich der Wunsch aller ehrlichen Reformkardinäle. Ihr Vorbild ist Contarini, der Stolz der Dogenrepublik, der glänzendste Kopf des katholischen Humanismus, der Ratgeber Karls V., mehr venezianischer Staatsmann als römischer Kardinal. Seine Schrift „Consilium de emendanda ecclesia" ist das Ergebnis einer reformatorischen Tätigkeit, die zwar an der unbedingten Autorität der katholischen Staatsform festhält, aber doch die tieferen Beweggründe Luthers anerkennt. Contarini würdigt die Lehre von der Rechtfertigung voll und ganz. Auf dem Regensburger Reichstag sucht er die Verständigung mit den Reformatoren. Wie nahe er der Glaubenslehre Luthers steht, beweist sein Bekenntnis für die rechtfertigende Gnade: „Niemand handelt deshalb gut, damit er die Gnade empfange, sondern weil er sie empfangen hat. Denn wie kann der gerecht leben, der nicht gerechtfertigt worden ist? Das erste also ist die Gnade, das zweite die guten Werke." Vor dem katholischen Index hat dieser Satz nicht bestehen können. Die Zensur hat ihn gestrichen!

Contarini erlebt den Beginn des Tridentiner Konzils nicht mehr. Aber er ahnt die kommende Reaktion. Die Erzbischöfe von Canterbury und Modena — Pole und Morone, der erste und der letzte Präsident des Konzils — wirken in seinem Geiste weiter.

Pole: der schärfste Gegner Heinrichs VIII., der erbitterte Patriot ist der typische Fall dieser Zeit. Er ist weder zur Sache der Reformation ganz entschlossen noch zur Sache der Kirche. Er ist weder rücksichtslos wie Heinrich VIII., der seine Konfession von dem Scheidungsurteil des Papstes abhängig macht, noch brutal wie Caraffa, der keine andere Sache Christi kennt als die der Kirche. Um England der Kirche wieder zu gewinnen, entwirft Pole einen jesuitischen Plan. Zu gleicher Zeit verständigt er sich mit der protestantischen Lehre der Rechtfertigung. Die Folge ist, daß er in die Nähe der Inquisition gerät. Der Umgang mit Pole gilt als ketzerisch. Bezeichnend ist das Urteil Carnesecchis: „Pole ist in Rom im Verdacht des Lutheraners, in Deutschland in dem des Papisten, am Hof von Flandern in dem des Franzosen, am französischen in dem des Kaiserlichen geblieben". So hat Eberhard Gothein Recht, wenn er sagt, daß Pole dem Schicksal aller schwachen Naturen verfällt, die zwischen die entbrannten Degenspitzen zweier Gegner geraten.

Morone: der in seinem Bistum Modena die evangelische Lehre duldet und der Rechtfertigung durch den Glauben huldigt, wird wegen angeblicher Ketzerei von Paul IV. im Jahre 1557 gefangengenommen. Erst nach drei Jahren Kerker befreit

ihn Pius IV. aus der Engelsburg. Als letzter Präsident des Tridentinum sieht er den Sieg der Jesuiten auf der ganzen Linie.

Das ist das Antlitz des Konzils, die Front der Gegensätze, als Lainez und Salmeron, die Abgeordneten Ignatius von Loyolas, auf der Kirchenversammlung auftauchen und die Dinge überraschend schnell zu ihren Gunsten bewegen.

Noch einmal kehrt in diesem Konzil der scholastischen Streitigkeiten, in diesem Tummelplatz der Dogmen, in diesem Theater der Prälaten die Stimme des Glaubens wieder. Nicht zufälligerweise ist es der Augustinergeneral Seripando, der Ordensmann des Augustiners Martin Luther, der die entscheidende Frage stellt: Was wird aus dem Heil der Seele am jüngsten Tag?

Die versteckte Antwort ist klar: alle guten Werke wiegen die Gnade Gottes nicht auf. Christus ist zwar ein Beistand des guten Willens, aber welcher Wille wäre so gerecht, so selbstbewußt und so anmaßend, daß er sich vor Gottes Allmacht behaupten könnte? Der Augustiner nimmt also unbewußt Luthers Partei. Und damit Partei gegen die Kirche, deren Werke wohl gut und verdienstlich sind, ohne imstande zu sein, dem Willen Gottes jemals ganz gerecht zu werden. Und wiederum wird die Lehre von den Bußen, Opfern, Werken, Taxen, Ablässen und Steuern hinfällig vor Gott, der auf keine Zwecke achtet.

Gegen diese für die katholische Sache vernichtende Auffassung hat Lainez geschickt gekämpft. Vor allem folgt er dem Befehl Ignatius von Loyolas, sich unter keinen Umständen auf reformatorische Diskussionen einzulassen. Denn Gründe für das Sowohl-Alsauch der Rechtfertigungslehre ließen sich immer finden. Aber dazu ist jetzt nicht die Zeit. In diesem Augenblicke kommt es darauf an, das Entweder-Oder zu betonen. Dieser Auftrag dient der päpstlichen Absicht des Konzils.

In der Lehre von der Rechtfertigung erringt Lainez den ersten entscheidenden Sieg. Mit der Kunst der dialektischen Methode zerfasert er die einfachen und notgedrungenen Fragen des Glaubens, um die es sich handelt. Er nimmt dem Konzil die letzte Möglichkeit, auf die Stimme der Glaubenswende zu horchen. Was Luther als Allmacht Gottes empfindet, das nennt Lainez — vom Menschen aus gesehen — Furcht vor Gott. Damit sichert er der katholischen Psychologie den Vorrang auf dem Konzil. Damit trifft er den Kern der Kirche, die in erster Linie den Menschen betrachtet, sein Heil und seine Sünde behandelt. Es gibt keinen Zugang zu Gott ohne das Regiment der Dogmen, es gibt für Lainez keinen unmittelbaren Akt des Glaubens ohne die kirchlichen Pflichten. Es gibt keine Rechtfertigung ohne das Joch der Buße, ohne den Zaum der Strafen, ohne das Gitter der Beichte, ohne den Losspruch der Priester. Was Luther Zuflucht nennt, nennt Lainez Ausflucht. Während Luther den Menschen in seiner nackten Armut als Bettler der Seele unter die Gnade Gottes beugt, gebraucht Lainez im Stil des jesuitischen Soldaten das Bild

von dem Turnierritter, den Gott mit guten Waffen ausgerüstet hat, um den Sieg zu gewinnen.

Auf diesem gesicherten Grunde bauen die Jesuiten nun weiter auf. Salmeron entscheidet die Frage des Laienkelchs. Ist es auch denkbar und sogar historisch richtig, daß das Abendmahl in beiderlei Gestalt eine gerechte Forderung der Christen ist, so muß die Kirche doch fest an ihrem Brauche halten, der zwar nicht den Rang eines Dogmas besitzt, wohl aber eine taktische Notwendigkeit darstellt. Ein Zugeständnis in dieser Sache bedeute eine gefährliche Nachsicht gegenüber den reformatorischen Ketzern, die dadurch nur ermutigt würden, neue unabsehbare Forderungen zu stellen.

Tiefer greift die Frage nach dem Sinn der Eucharistie überhaupt. Die Jesuiten drängen auf dogmatische Formulierung. Ist das Abendmahl des Herrn ein Liebes- oder ein Opfermahl, hat es die Bedeutung der Gedächtnisfeier oder des Sakraments? Die entscheidende Frage nach dem Sinn der Erlösung ist von neuem gestellt! Und wiederum setzen sich die Jesuiten durch. Sie sagen: nicht nur am Kreuze hat sich Christus geopfert, sondern in seinem ganzen Leben voller Wunder und Taten. Nicht ein Mysterium der Gnade im Bunde mit den Jüngern, sondern eine feierliche, sakramentale Stiftung für die Kirche — das sei der Sinn von Brot und Wein, das Geheimnis des Opfers für die Sünden der Welt. Es ist der dritte, weittragende Sieg der Jesuiten im Dienste des Papsttums.

Trotz der verworrenen, stürmischen, verwickelten, undurchsichtigen und weitschweifigen Szenen dieses Konzils sieht der historische Betrachter den heimlichen, logischen Aufbau der jesuitischen Dramaturgie, er sieht die Kunst einer planvollen Regie, die auf die unfehlbare Autorität Roms hinstrebt — ein Ziel auf Jahrhunderte, das erst im Vatikanum seine letzte dogmatische Spitze erreicht.

Eines aber geht klar aus den Verhandlungen des Tridentinum hervor: bis zur Gegenreformation bleibt die Kirche ein verhältnismäßig freies Gefüge der katholischen (das heißt allgemeinen) Spannung — trotz Inquisition. Heimliche Kräfte können blühen. Die Konzilien sind freimütig und kämpferisch. Die Nationalbischöfe verteidigen sich gegen päpstliche Willkür. Es gibt einen italienischen Reformkatholizismus. Es gibt die Renaissancepäpste, die Platon und Epikur mehr schätzen als den Geist des Evangeliums. Die Dogmen sind noch nicht ganz abgeschlossen. Es bleiben weite Räume für den Glauben frei.

Das wird mit dem Tridentiner Konzil anders. Zwei Tatsachen sind kennzeichnend für den Geist der Lähmung und für den Starrsinn der neuen Dogmen. Seripando, der Augustinergeneral, der das Schicksal Poles und Morones teilt — das Schicksal des großen Verzichts — gesteht am Ende seines Lebens: „Für jeden edlen Mann, geschweige denn für ein so großes Konzil, ist es unwürdig, den Gläubigen ungewisse Dinge für gewiß zu überliefern." Es ist, wie Eberhard Gothein sagt, ein geheimer Protest, der sich im Verlauf der Geschichte noch einmal wiederholt: Als am Vorabend

des deutsch-französischen Krieges das vatikanische Konzil mit dem Dogma der Unfehlbarkeit geschlossen wird, verläßt der Bischof von Mainz, der Zentrumsstreiter und soziale Kirchenfürst Emmanuel von Ketteler, vor der Abstimmung der Kirchenväter Rom — mit der deutschen Minderheit der Bischöfe entschlossen, die Verantwortung nicht zu tragen, aber sich dem Spruch zu beugen. Auch hier der Protest des deutschen Gewissens, auch hier der Verzicht im Gehorsam gegen Rom.

Die andere Tatsache, die eigentliche Nutzanwendung des Konzils, kennzeichnet der fanatische Geist des zweiten Caraffa auf dem Papstthron dieser Zeit — Pius' V. Dominikanischer Fanatismus und jesuitische Dialektik verbinden sich in dem Mörder Carnesecchis, in dem Gegner der englischen Elisabeth, in dem Sieger über den Islam bei Lepanto, in dem Partner jenes düsteren Philipp von Spanien, dessen natürlicher Sohn Don Juan d'Austria den steinernen Geist dieser spätmittelalterlichen Zeit in seinem unheilvollen Namen beschwört.

Pius V. gibt der Inquisition eine neue Aufgabe: Als Ketzer sind nicht nur die zu verfolgen und zu verbrennen, die ihre Schuld eingestehen. Auch die heimlichen Ketzer, die nicht einmal wissen, daß sie es sind, sollen dem Tribunal verfallen. Das Unsagbare, das stillschweigende Gebiet der Seele, die einsame Ahnung des Gewissens wird durch den Röntgenapparat der Glaubensforschung und der Dogmentscheka durchleuchtet.

Die geschichtlichen Folgen stellen sich im nächsten Jahrhundert ein. Auf das Konzil von Trient folgt die Bartholomäusnacht, das Blutbad gegen die Hugenotten, auf das Konzil von Trient folgen die großen gegenreformatorischen Attentate, die Dragonerbekehrungen in Frankreich, die Pulververschwörung gegen Jakob I., die russischen Abenteuer der Jesuiten, die den falschen Demetrius in Moskau krönen, die Giftanschläge gegen Elisabeth von England.

Das „Magnifikat" der jesuitischen Politik aber wird jene Bulle „In coena domini", die Urban V. im Jahre 1364 entworfen hat, und die im Laufe der Zeit zum Fluch der Ketzerei geworden ist. Die Gegenreformation des 16. Jahrhunderts verschärft den Bann dieser Bulle, die alljährlich am Gründonnerstage angestimmt wird, um jegliche Ketzerei, jeglichen Luthergeist zu verdammen. Und nun ist wieder kennzeichnend, daß Pio nono, der Papst des Kulturkampfes, diese Bulle erneuert hat, über deren fanatisches Thema Josef II., der Österreicher, gesagt hat:

> Ehe die Jesuiten in Deutschland bekannt wurden, war die Religion eine Glückseligkeitslehre für die Völker; sie haben sie zum empörenden Bilde umgeschaffen und zu einem Gegenstande ihres Ehrgeizes, zu einem Deckmantel ihrer Entwürfe herabgewürdigt. Ein Institut, das die schwelgerische Einbildungskraft eines spanischen Veteranen in einer der südlichen Gegenden von Europa entwarf, das eine Universalherrschaft über den menschlichen Geist zu erwerben gesucht und diesem Gesichtspunkte alles dem infallibeln Senate des Laterans unterwerfen wollte, mußte ein unseliges Geschenk für Thuiskons Söhne sein.

Die Intoleranz der Jesuiten war Ursache, daß Deutschland das Elend eines dreißigjährigen Krieges dulden mußte ... Wenn ich irgendeines Hasses fähig wäre, so müßte ich diejenige Menschengattung hassen, die einen Fenelon verfolgt und die Bulle „In coena domini" hervorgebracht hat.

Der Ratgeber Pius' V. in deutschen Angelegenheiten aber ist der Jesuit Petrus Canisius aus Nymwegen.

Mit dem zunehmenden Gewicht des Papalsystems auf dem Tridentiner Konzil geht die Entwicklung des Petrus Canisius Hand in Hand. Seine Stellung beim deutschen Episkopat benutzt er zu gegenreformatorischen Plänen und Vorschlägen, die erkennen lassen, daß er die volle Leitungsgewalt des Papstes im Sinne Lainez' wünscht: nur „mediante pontifice" tragen die Bischöfe die Weihe göttlichen Rechts.

Auch die Stellung zu Ferdinand ist zwiespältig. Canisius und der Orden haben sich mit Erfolg bemüht, die weltliche Obrigkeit aus allen Einigungsversuchen der Konfessionen innerhalb des Reichs auszuschalten. Auch die Beziehung zu Maximilian wird ausgenützt, um den Orden in Deutschland zu decken, die reformatorischen Absichten des Kaisers jedoch zu durchkreuzen. Immer hat Canisius seine Verbindung mit dem Kaiser den Zielen des Ordenswillens untergeordnet, ja er hat in den Innsbrucker Verhandlungen unzweifelhaften Verrat geübt.

Während das Tridentiner Konzil die letzten entscheidenden Formulierungen trifft, die den Sieg des Dogmas und der Kurie bedeuten, unterrichtet eine geheime Schnellpost Lainez und die Kurie vom Stande der Verhandlungen. Die Weisungen des Ordens erreichen Canisius auf demselben Wege. Wenn der Jesuit zunächst keinen endgültigen Erfolg erringt, so macht er doch die positive Arbeit der Reformkommission zunichte.

Für seine Stellung zwischen den Fronten zeugen zwei von Walter Schäfer erwähnte Briefstellen. Der Orden warnt Canisius: „Er solle nicht zu sehr als Papist den Deutschen erscheinen, so daß etwa die Frucht verhindert werden könnte, die man bezüglich ihrer sich erhoffe." Canisius dagegen warnt den Orden und das Konzil vor allzu strengen und fremden Praktiken, „die, wie man sage, bei den Italienern allzu sehr im Brauche stünden."

Diese Entwicklung eines Jesuiten überrascht nicht. Denkwürdig wird der tragische Bruch im Leben des Petrus Canisius erst dort, wo er an der Politik der römischen Ordensleitung Kritik übt. Canisius — aus der deutschen Reformmystik hervorgegangen und zu Taten bestimmt — hat bis an sein Lebensende vom Orden Reformen erwartet und gefordert. Er scheut nicht den Vorwurf der Nachlässigkeit und Verständnislosigkeit, als er sieht, daß der Orden mehr Wert auf die Ausbreitung seiner eigenen Macht als auf die religiöse Erneuerung der Kirche legt. Canisius ist nach außen hin in jeder Beziehung Jesuit, zugleich jedoch innerhalb der Gesellschaft ein unerbittlicher Kritiker ihrer Leistungen. An diesem Widerspruch ist Canisius schließlich gescheitert.

In Canisius lebt ein Eifer zur katholischen Religion, der düster, fanatisch und anspruchsvoll ist. In der Gesellschaft Jesu aber herrscht die pragmatische Politik verschleierter Ansprüche und klerikaler Zwecke. Am 23. März 1566 schreibt Canisius an den dritten Ordensgeneral Borgia in diesem Sinne: „Ich weiß, wir sind dem Papste das Höchste schuldig. Aber nichts bringt meines Erachtens unsere Gesellschaft in schlimmeren Ruf — werden wir doch selbst von den Katholiken für Spione gehalten und gelten dafür! —, als daß wir uns in Staatsangelegenheiten mischen . . ., gleich als wollten wir mehr regieren als dienen." Eine „Art Liebe zu Deutschland" — die Liebe des Zuchtmeisters und des Gegenreformators — hat ihn, so sagt er später, täuschen können, „wessen wir uns von Rom zu versehen haben".

Der Orden hat den unliebsamen Kritiker, der seine deutsche Aufrichtigkeit, seinen Eifer zur Gründlichkeit auch im Dienste der Gesellschaft nicht verleugnet, zur Ordnung des Gehorsams gerufen, er hat ihn von Schritt zu Schritt gedemütigt, er hat ihn zur Generalbeichte gezwungen und damit die Schuld auf ihn geworfen, er hat ihn seines Amtes als Provinzial entsetzt, er hat von ihm blinde Unterwürfigkeit gefordert. Er hat ihn schließlich in das Strafexil von Freiburg verbannt.

Ein Brief vom 19. Oktober 1560 zeigt die frühe Spannung zwischen reformatorischer Forderung und jesuitischer Ausflucht, zwischen Versprechen und Versagen. „Unserem Vater" — so läßt der Ordensgeneral Lainez schreiben — „gefällt es nicht, daß diese Art zu sprechen gegen ihn angemaßt wird, da es in unserer Gesellschaft nicht Sitte ist, daß die Untergebenen an Versprechen appellieren, die ihnen von den Vorgesetzten gemacht worden sind, zumal in den auf die Leitung der Gesellschaft bezüglichen Angelegenheiten. Wenn nämlich Worte, die nach einem Versprechen klingen, zur Äußerung kommen, werden sie immer, selbst wenn dieses nicht deutlich bezeichnet werden sollte, unter dieser Bedingung vorgetragen: wenn nicht vielleicht der größere Ruhm Gottes und das größere Gemeinwohl anderes notwendig macht."

Die entschiedene Opposition des Petrus Canisius bezieht sich vor allem auf die Frage der jesuitischen Niederlassungen in Deutschland und auf die Frage der Geld- und Kirchengutpolitik. Der Orden behandelt die deutsche Reform nur nach Maßgabe seines eigenen Vorteils, nicht der religiösen und reformatorischen Leistung, er setzt die Idee seiner unumschränkten Macht über das Gebot der religiösen Erneuerung. Schäfer sagte mit vollem Recht: „Der Kampf um die deutsche Reform ist seitens des Ordens ein Machtkampf um die eigenen Interessen." Entweder Reformarbeit oder Ordensarbeit — das ist in der Tat der kritische Gegensatz, in dem Canisius sein Spiel verliert. Denn er wäre kein Jesuit, wenn er nicht die Kritik unter den Zwang des Gehorsams beugte.

Nach einem kurzen Aufflammen seiner reformatorischen Hoffnungen unter dem Ordensgeneral Merkurian, der nach dem Wunsche Gregors XIII. das spanische Übergewicht des Ordens mindern soll, endet das Schicksal dieses deutschen Jesuiten

im Verzicht. Hat er schon vorher dem Orden Dank dafür gesagt, daß er — „der Unwürdige" — solange geduldig in der Verwaltung der Provinz belassen worden ist, so ist sein letztes Schreiben der Demut und der Beugung ein Bettelbrief an die Ordensleitung „zur Aufrichtung und Festigung eines wahren Friedens", damit er im Gefühl sterben könne, mit seinen Oberen völlig versöhnt zu sein.

So kann Walter Schäfer am Ende dieser Lebensgeschichte sagen, daß unser Mitgefühl für Canisius schließlich ebenso stark ist, wie unsere innerste Absage gegenüber dem System, dem er dienstbar war.

3. Das Jesuitenbarock.

Die Gotik ist nicht die Folgerung der romanischen Baukunst. Sie ist ihr Gegensatz. Hier erfolgt ein Standwechsel der geistigen Mächte. Vom kaiserlichen Weltbilde der statischen Ordnung, der ruhenden und ausgeglichenen Maße, der einfachen Gliederung, der plastischen Monumentalität gibt es keinen Übergang zur scholastischen und mystischen Zergliederung und Vernichtung der Raumwirklichkeit.

Ebensowenig gibt es einen Übergang von der Renaissance zum Barock. Gewisse Stilabwandlungen sagen nichts dagegen. Sie betreffen nur die ästhetische Erscheinung. Es ist der Geist, der die seelische Einstellung bestimmt und wandelt. Die Seele des Renaissancemenschen ist heroisch. Sie sucht und findet im unendlichen All der unerschlossenen Fernen ihr Maß. Die Seele des Barockmenschen ist ekstatisch, flammend, rauschhaft und verschwenderisch. Die Renaissance ist in der neuentdeckten Fülle des Lebens genügsam, fest und gesammelt. Die Paläste dieser Zeit sind Quaderburgen der geschlossenen Form. Das Barock dagegen ist theatralisch, es liebt das Schauspiel der Prozessionen, es verbrennt die Form in der Inbrunst der Leidenschaften. Die Renaissance ist in ihrer höchsten Freiheit noch plastisch gebunden. Das heißt — sie wahrt das Ebenmaß der Natur. Das Barock ist in seiner höchsten Willkür und Laune malerisch. Das heißt — es entwirft ein Gemälde von Lust und Leid, von Himmel und Hölle. Es wirkt auf den Affekt des Menschen.

Die Kunst des Barocks ist die Kunst der Exerzitien. Der Exerzierende wird durch alle sinnlichen Stationen seiner Passion hindurchgeführt. Er schmeckt den Qualm der Hölle, den beißenden Atem des Feuers, die Marter der Askese und die Pein der Strafen. Im Dunkel der tiefsten Ohnmacht erscheinen ihm die Schreckbilder der Einbildung und die Träume der Angst. In derselben Leidenschaft der entfachten und überblendeten Phantasie sieht er den Thron des Heilands, die Kampftruppen des streitenden Königs. Alles ist darauf angelegt, das mystische Nichts der weltverlorenen Seele wieder mit sinnlichen Gestalten zu füllen, das Bildliche zu packen, den Eindruck vorbestimmter Leiden und Triumphe zu verstärken. Die Altäre der Seele bevölkern sich mit dem Zauber der Engel und mit dem Wahn der Teufel. Im Dampf des Weihrauchs zeigen sich die Schaubilder von Himmel und Hölle.

Das Barock ist aber auch eine klimatische Erscheinung der Gegenreformation. Es füllt den süddeutschen Raum mit der Pracht der Bischofsresidenzen und Fürstenpaläste. Es gibt dem Theater der Jesuiten jenen höfischen Charakter der religiösen Revue. Es bevorzugt die großen Opernschauspiele, die ebenso auf das Auge der Massen wirken sollen wie auf jene romantisierende Gesellschaft vornehmer Hofleute, denen die Mystik zu einem ästhetischen Genuß wird.

Im deutschen Norden fehlt diese Barockpracht des genießerischen Scheins und der religiösen Empfindsamkeit. Die schwelgerische Andacht des Jesuitenbarocks findet ihre Grenze an dem nüchternen Bildungsprinzip Preußens, das seinen eigenen Stil entfaltet. Während aus den Kirchen des Südens Paläste, Gärten, Residenzen und Pavillons entstehen, geht der preußische Stil den umgekehrten Weg: Aus Kasernen werden Siedlungen, aus dem Prinzip der Sparsamkeit ergibt sich der Begriff der Ordnung, aus der Zucht der Form entwickelt sich langsam ein Gefühl für jenen antiken, humanistischen Geist der einfachen Harmonie, der in Schinkel seinen Höhepunkt erreicht. Dieser preußische Humanismus ist das eigentliche protestantische Erbe des Nordens. Er ermöglicht die Blüte der Wissenschaften, er rettet die Sachlichkeit, er sichert die Freiheit der Universitäten, er zeigt in der Kurve der Generationen die Gestalten der beiden Humboldts, Rankes, Mommsens und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorffs, des letzten klassischen Gelehrten des preußischen Stils.

So wird in verwandelter Gestalt Barock und Preußentum zur Auseinandersetzung zwischen Rom und dem Reich. Das geistige Schicksal führt mit Notwendigkeit auf den Schauplatz von Königgrätz, wo Bismarck über die katholische Reaktion Metternichs endgültig siegt. Wenn heute eine neue katholisierende Geschichtsschreibung den Verlust des Reichs bedauert und Preußen für den störrischen Geist der Reformation und des Zerfalls schuldig macht, so ist folgendes zu erwidern:

Die habsburgischen Kaiser haben in guten Stunden die Reformation gewollt. Josef II. wird sogar zum Fürsten der Aufklärung. Aber sie zerbrechen zwischen den Fronten des Nordens und Südens wie die freimütigen Reformkardinäle des Tridentiner Konzils. Auch hier entscheidet in der Weltgeschichte nicht die Vermittlung, sondern die Opposition. In Karl V. hat das Reich der Habsburger abgedankt, es hat auf den kaiserlichen Austrag der Zeiten verzichtet. Es hat Deutschland vor dem dreißigjährigen Kriege nicht bewahren können und wollen.

Und nun erfüllt sich über Jahrhunderte hinaus die Scheidung der Geister —: jenes „Triumphgefühl des Sieges" — wie Dr. Joseph Weingartner, der Probst von Innsbruck in seinem Buch „Der Geist des Barock" sagt — des „gesteigerten Wohlstandes", des „neuen, furchtbefreiten, mit allen Gütern der geistigen und materiellen Kultur gesegneten Daseins" — und jenes Programm der unbescholtenen Armut, der preußischen Staatszucht, der militärischen Ordnung, der beamteten Sparsamkeit und des freiwilligen Gehorsams.

Während der spanische Militärorden im Dienste der streitenden Kirche das Gesetz von Freiheit und Pflicht, die Spannung von Gewissen und Gebot nicht erträgt und Canisius zum Verzicht seiner Kritik, seines Widerstandes und seiner Überzeugung zwingt, duldet, leidet und überwindet das Preußentum den freimütigen Protest der reinen Wahrhaftigkeit — angefangen vom Homburger Prinzen bis zu York, Gneisenau, Arndt und Bismarck.

Nationalismus und Katholizismus

Von Richelieu bis Metternich

1. Die Vereinigten Staaten Europas

Nach dem Tridentinum tritt die katholische Kirche in ihr Endzeitalter. Im Vatikanum vollendet sich der logische und geschichtliche Bau des unfehlbaren Papsttums. Dazwischen liegt die vollständige Zertrümmerung des Reichs im dreißigjährigen Kriege, das Regiment der Beichtväter am Hofe von Versailles, die französische Revolution, die deutsche Romantik und der Kampf um den Staat.

Blicken wir zurück!

Das erste Zeitalter ist das augustinische. Kaiser und Papst verpflichten sich dem Gedanken des Gottesstaates. Karl der Große übersetzt die volle Tragweite der civitas dei in sein abendländisches Kaisertum. Otto der Große gründet die Idee dieses Gottesstaates in der Wirklichkeit seines Reichs. Die Reform von Cluny findet in Heinrich dem Heiligen den kaiserlichen Diener am Amte Christi. Dieses Amt der christlichen Verantwortung ruht im guten Schutz des deutschen Kaisertums, von dessen Adel der Bamberger Reiter spricht. Der älteste Orden der Kirche aber, der Orden Benedikts, huldigt dem Gottesstaate in der zeitlosen Form des gregorianischen Chorals und im Mysterium der Messe, die Gott und Mensch gnädig verbindet.

Das zweite Zeitalter bedeutet den dramatischen Höhepunkt der mittelalterlichen Katastrophe zwischen dem Reich und Rom. Während der Bettelmönch von Assisi die wahre Nachfolge des Herrn im Frieden der Armut, in der Unschuld der Kreatur und in den Brandmalen der Stigmatisation sucht, entwickelt sich die dominikanische Theologie zur Scholastik Thomas von Aquins und zur spanischen Inquisition. Friedrich II. von Hohenstaufen ahnt die künftige Spaltung zwischen Staat und Kirche und gründet im sizilianischen Gesetzbuch das absolute, gottunmittelbare Fürstentum. Mit der Schärfe des Brillanten ritzt er die Sprünge in das glasharte System der Kirche, das in der Mystik Eckeharts vollends zersplittert.

Das dritte Zeitalter der Kirche reicht vom Tridentinum bis in unsere Tage. Es ist kennzeichnend, daß es nur noch von kirchenpolitischen Gesichtspunkten beherrscht wird. Die Reformation wird unterschlagen. Dieses Zeitalter entwickelt sich folgerichtig aus den kurialen Ansprüchen des römischen Pontifex, dessen eifrigste Stützen die Jesuiten sind. Das Konzil, das den Geist der Gegenreformation ausschließlich bestimmt, zieht die letzten Konsequenzen aus dem Dogma der Schlüsselgewalt. Es organisiert

mit vollem Bewußtsein — alle reformatorischen Beweggründe ausschaltend, ohne jedes Verständnis für die Not der deutschen Glaubensfragen — den Paulinismus als Lehre von der Sünde und von der Erlösung.

Es versucht noch einmal — wenn man psychologisch gerecht sein will — den in Schuld und Gnade ohnmächtigen Menschen zum Frieden der Kirche zurückzuführen. Noch einmal bemächtigt sich die Kirche Gottes — zum Heile des Menschen, zum Trost der Schwachen. Die Kirche ist fest davon überzeugt, daß der Lutherglauben aus der Wahl der Gnade die Ordnung der Welt, den Aufbau der Gesellschaft und die Hierarchie in Frage stellt. Statt des eindringenden, richtenden, fordernden und brennenden Gottes, der Jesus am Jordan, Paulus vor Damaskus, Augustinus und Luther in Zweifeln und Fragen heimgesucht hat, empfiehlt sie das Sakrament des Opfers für alle, die dürftig und beladen sind.

Rom erleichtert die Sündenstrafen, es nimmt die Verantwortung auf sich, es läßt sich in seinen Priestern alle Torheiten und Leidenschaften beichten, es gibt den Kredit des Ablasses aus dem Gnadenschatz seiner Heiligen und seiner täglichen Gebete — unter einer Voraussetzung: daß sich der Glauben, der doch gar nicht in der Macht des Menschen steht und ein Geschenk der Gnade ist, an das Dogma bindet, und daß er für wahr hält, was die Kirche wahr spricht. Damit wird die Offenbarung auf den heiligen Bezirk des Tabernakels und auf die Kanzeln der Priester beschränkt.

Die Kirche will, daß Gott auf sich selber verzichtet, sie will, daß Gott den Menschen nicht ängstet, es sei denn durch den Bann der Priester. Sie will, daß Gott das Werk der katholischen Religion — wie Dostojewski in seinem „Großinquisitor" sagt — nicht „stört". Deshalb gibt sie der Seele die Stützen des Dogmas. Deshalb wechselt sie die schenkende Gnade Gottes in die billige Münze der Sakramente und Werke um. Deshalb pachtet sie das Opfer Christi für die Sünden der Welt — eine Macht der barmherzigen Lüge.

Als in Frankreich das Edikt von Nantes und das Kloster von Port Royal aufgehoben wird — das erste trifft die Hugenotten, das zweite die Jansenisten aus dem Geiste Pascals — wird zum zweiten Male die heimliche Stimme Johannas von Orleans abgetötet, die sich auf Gott beruft, ohne die Kirche zu fragen. Von dieser Zeit an ist ein Protestantismus in Frankreich nicht mehr möglich.

Diese dogmatische Vollendung des Systems, seine Verhärtung und Erstarrung, seine innere Verschlossenheit und Erkaltung findet nun die entsprechende kirchenpolitische Auswertung. Frankreich — Roms „allerchristlichste" Tochter, der Vorposten der Romanitas — entscheidet über das Schicksal des katholischen Europa in den nächsten zwei Jahrhunderten. Vom ersten Regierungsjahre Heinrichs IV. an — 1589 — bis zum Sturm auf die Bastille — 1789.

Von Heinrich IV., der seinen protestantischen Glauben aus dynastischen Gründen mit dem katholischen vertauscht, erzählt die Legende, die auch hier den Sinn der Geschichte ahnungsvoll bestätigt, einen abenteuerlich-imperialistischen Plan, der in Wirklichkeit auf Sully, Heinrichs ausgezeichneten Finanzminister, Landesverwalter und Generalissimus zurückgeht: um die habsburgische Universalmonarchie zu brechen, die noch immer den Schein-Namen des Reichs führt und die Krone des Kaisertums trägt, entsteht hier zum ersten Male der Entwurf der Vereinigten Staaten Europas in Gestalt einer christlichen Gesamtrepublik, die unter Führung Frankreichs sechs Erbmonarchien, fünf Wahlmonarchien und vier Republiken umfassen soll!

Noch fehlen Frankreich die inneren und äußeren Voraussetzungen für diesen Plan eines neuen katholischen Europa. Erst Richelieu begründet die staatliche Einheit Frankreichs, er bekämpft die privaten Wünsche des Adels und festigt die unbedingte Monarchie. Aber schon Ludwig XIV. kommt dem ehrgeizigen Entwurf näher. Sein Gottesgnadentum, stolz und glanzvoll, katholisch und rücksichtslos, von Jesuiten bestärkt, von Schmeichlern gefeiert, von Frau von Maintenon angebetet, wünscht sich nichts sehnlicher als die deutsche Kaiserkrone. Die Ehe mit Maria Theresia, der Tochter des spanischen Philipp, soll ihm das Erbfolgerecht vor allem in den Niederlanden sichern. Trotz des Verzichts der Infantin führt er den Devolutionskrieg in Flandern. Ludwigs Überfall auf Trier und Straßburg, die Brände in Heidelberg, Speyer und Worms, die Reunionen in Metz und Besançon sind die Vorzeichen jener imperialistischen Eroberungspolitik, die der Nationalkonvent und Napoleon später fortsetzen.

In den Jahrhunderten wechselt die Form dieser Diktatur von den absolutistischen Ansprüchen des Sonnenkönigs bis zu den revolutionären Forderungen der Nation, die nicht nur auf den Barrikaden von Paris, sondern auch auf der Barrikade des Rheins kämpft, von den napoleonischen Ideen einer europäischen Zentralregierung bis zu den Wirtschaftsplänen Briands und Lavals. Im Geiste bleibt sich das französische Erbe Heinrichs IV. gleich, den Richelieu einen Großen genannt hat, um alles zu tun, seine Entwürfe und Pläne zu vollenden.

Richelieus Staatsbegriff ist die Raison. Sein Politisches Testament gibt überall Zeugnis von diesem Begriff, der von nun an den neuen Typus des aufgeklärten Absolutismus bestimmt.

Richelieu ist als Kardinal Franzose und als Staatsmann Katholik. Die Einheit findet er in Frankreich, in der Nation, im Staat, der selbst die Spitze der leitenden, ordnenden und zügelnden Vernunft ist. Als Staatskardinal überwindet er auch den Widerstand der ultramontanen Partei, die ihn ursprünglich in den Sattel gehoben hat, deren Verschwörungen mit Spanien er jedoch brutal verfolgt und deren Ein-

flüsterungen beim König er immer wieder unwirksam macht. Dem Papste gehorsam, aber dem König in erster Linie verpflichtet, bekennt der erste nationale Katholik dieser Art im Politischen Testament, daß die Fürsten die Autorität der Kirche befolgen müssen — „in bezug auf die geistliche Macht". Keineswegs aber sei es der Kirche gestattet, „ihre Macht über ihre Grenzen auszudehnen".

Wo aber liegt die Grenze zwischen Staat und Kirche, zwischen den Hofleuten, die „gewöhnlich die Macht des Königs mit der Form seiner Krone messen, die, da sie rund ist, kein Ende hat" — und den Parteigängern Roms? Richelieu appelliert an die Vernunft der Staatslehrer und Ordensgeistlichen, an das unparteiische Gericht der historischen Wahrheit.

Raisonnable behandelt Richelieu auch die Lösung der Hugenottenfrage. Vor allem ermahnt er im Testament den König, sein eigenes Leben allen Christen zum Vorbilde zu machen, damit die „Strenge des Gesetzes" nicht sinnlos wird, wenn man es an der Person des Monarchen mißt. Mit dem Unkraut des Irrglaubens soll der Weizen nicht ausgerauft werden. Die Staatsvernunft empfiehlt Rücksicht und Schonung. Die Nation soll keinen jähen Erschütterungen ausgesetzt werden. Die objektive Ratio des Staates steht über dem Gewissen des Glaubens. In diesem Sinne hat Richelieu zwischen Politik und Konfession klugerweise unterschieden. Nach dem Siege über die Hugenotten bei La Rochelle läßt er den „Sektierern" den Glauben. Als politische Partei im Staate dagegen hat er die Hugenotten vernichtet — ein Beispiel mit umgekehrtem Vorzeichen für die preußische Frage des Kulturkampfes!

Auch außenpolitisch strebt Richelieu nach dem Gleichgewicht der politischen Kräfte. Es kommt nur darauf an, was er darunter versteht.

Der dreißigjährige Krieg ist günstig für ihn. Bis zur Schlacht bei Nördlingen wartet Richelieu das Spiel der Kräfte ab, ohne sich offen einzumischen. Er arbeitet in Deckung. Deutschland wird durch die Kriege verwüstet. Die alte Etikette des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vergilbt. Der Kampf um den Glauben kreuzt sich mit den Fäden der Politik, die niemand mehr durchschaut. Drohend ist nur die spanische Macht, die Frankreich umklammert. Siegt Spanien, dann bleibt Frankreich im Kessel, rundum von den spanischen Stellungen in Italien, am Rhein und in den Niederlanden beherrscht. Es gilt also, diesen europäischen Ring um Frankreich zu sprengen. Der dreißigjährige Krieg muß für Richelieu arbeiten, er darf nicht eher zur Ruhe kommen, bis nicht Habsburg-Spanien geschwächt, zurückgewiesen und isoliert ist. Die Ohnmacht Deutschlands ist die Folge dieser Politik, die Richelieu auf dem deutschen Schauplatz inszeniert.

Unter dem Gleichgewicht der europäischen Kräfte versteht der Kardinal also Aufhebung der spanischen Hegemonie und Schwächung der habsburgischen Monarchie. Seine Taktik heißt im Innern Frankreichs: Absolutismus — in Deutschland und Italien: Libertät. Seine Waffe ist der Krieg, der — je länger er dauert — desto

wirksamer die Aussichten Habsburg-Spaniens vernichtet. Sein Ziel ist der französische Staat als führende, nationale, katholische Macht.

Der Kardinal rechnet rein politisch und handelt mit Kompromissen für die höhere, gebietende, politische Einheit seiner Nation. Der König haßt ihn. Die Hofkabale arbeitet an seinem Fall. Man verdächtigt die Ziele seiner Politik, weil die Mittel verdächtig sind. Man nennt ihn im Zentrumslager der Königin-Mutter einen Ketzerfreund, weil er im Bunde mit den Schweden gegen den Kaiser ist, weil er die protestantischen Waffen gegen Habsburg bezahlt.

Richelieu aber rechnet auf Jahrzehnte voraus. Wie er im Innern den absoluten Thron für Ludwig XIV. aufbaut, so wirkt er in der Außenpolitik als Vorposten des Sonnenkönigs. Ludwig ist ohne die Tatkraft Richelieus und Mazarins nicht zu denken, sein Spiel gegen Deutschland und Holland ist der größte Erfolg der antispanischen Politik des Kardinals. Nun, wo der spanische Ring am Rhein und in den Niederlanden gesprengt ist, zeigt sich das Gleichgewicht der Kräfte, die Raison und die Libertät, wie sie Frankreich versteht.

Richelieu vermeidet, solange es geht, den Krieg. Sein Zug über die Alpen, sein Kampf um Mantua dient nur als Probe der Macht, als Vorspiel der größeren Absichten. Wichtiger wird die Aufrollung der Grenzen in Lothringen, das Richelieu niemals mehr aus der Hand gibt. Auf alle Fälle sichert sich Richelieu auch das Elsaß und Trier. Als Unterpfand für die kommenden Friedensverhandlungen! Aber man weiß nicht, wo die Pfänderpolitik des Kardinals aufhört und seine Annexionspolitik anfängt. Schon im Gutachten vom Januar 1629 steht der folgenreiche Satz:

> Dann muß man darauf bedacht sein, sich in Metz zu befestigen und bis Straßburg vorzurücken, wenn es möglich ist, um einen Eingang nach Deutschland zu gewinnen, was mit viel Zeit, großer Umsicht und durch ein vorsichtiges und verdecktes Verhalten geschehen müßte.

Die Entwicklung des dreißigjährigen Krieges begünstigt diese französische Absicht. Im Gutachten von 1632, — in dem Jahre also, in dem der Krieg seinen dramatischen Höhepunkt findet: Die Wiederberufung Wallensteins, den Sieg und Fall Gustav Adolfs — nennt Richelieu unter den vier Möglichkeiten, in Deutschland zu handeln, die folgende:

> Man könnte sich, mit besagter Neutralität, außerdem zum Herrn des Elsaß, von Breisach und der Rheinübergänge machen, die die katholischen Kurfürsten beherrschen, und dort eine Armee halten, die man bei gewissen Gelegenheiten gebrauchen könnte. Das könnte geschehen entweder, wenn man einen Vertrag schlösse mit dem Könige von Schweden, der den (französischen) König verpflichtete, diese Eroberung zu machen, in der Weise, daß einer nicht ohne den anderen die Waffen niederlegen dürfte; oder ohne daß man sich durch einen Vertrag zu irgendwelchen Bedingungen verpflichtete, damit man immer die Möglichkeit hätte, Vorteile zu ergreifen, die Zeit und Gelegenheiten bieten könnten.

Erst nach dem Siege der kaiserlichen Truppen bei Nördlingen entschließt sich Richelieu für offene Teilnahme am Kriege. Der Friede von Prag — 1635 — wird um seine Wirkung gebracht. Bernhard von Sachsen-Weimar erhält neue französische Gelder. Wieder ist es die Angst vor dem Übergreifen des Krieges nach Frankreich, die Richelieu bestimmt, die deutschen Gegensätze anzustacheln und zu entfachen. Die Endepoche des dreißigjährigen Krieges — von 1635 bis 1648 — vollendet das taktische Werk Richelieus. Noch vor seinem Tode erlebt er den Abfall Portugals, der Spaniens Hegemonie im Innersten trifft. Im letzten Jahre seines Lebens kann der Kardinal an die Erfüllung seiner annexionistischen Träume glauben.

Auf zwei Schauplätzen kämpfen die französischen und die schwedischen Heere den Endkampf der Verwüstung. Turenne vernichtet Bayern. Die Schweden rücken vor Wien und Prag.

In seinem Politischen Testament hat Richelieu von dem Phlegma, von der Trägheit und Leichtfertigkeit gesprochen, die die französische Nation verhindern, ihre Siege vollständig auszuwerten. „Wenn diese Eigenschaft (nämlich die Geduld) ihre Tapferkeit ergänzte, so wäre das Weltall nicht groß genug, um ihren Eroberungen Grenzen zu setzen.“ Hier urteilt der kranke Pessimist Richelieu, der die Launen seiner Nation kennt. Die bittere Anklage steigert sich zu den Sätzen:

> Die Franzosen sind nicht nur von leichtem Sinn, ungeduldig und wenig an Strapazen gewöhnt, sondern außerdem wirft man ihnen vor, daß sie mit der Gegenwart nie zufrieden und wenig ihrem Vaterland zugetan sind. Dieser Vorwurf ist insofern begründet, als man tatsächlich mehr Franzosen findet, die es an den Pflichten ihrem Vaterlande gegenüber fehlen lassen, als es bei allen andern Nationen der Fall ist. Es gibt wenige Armeen, die ihre Waffen gegen Frankreich führen, bei denen man nicht Franzosen findet, und wenn sie für ihr Vaterland in Waffen stehen, sind ihnen die Interessen ihres Landes so gleichgültig, daß sie keinerlei Anstrengung machen, ihre natürlichen Fehler zu seinem Vorteil zu überwinden.

Aber Richelieu hat zu diesem überraschenden Urteil auch den Satz hinzugefügt, der die Entscheidung über das Wesen Frankreichs enthält: „Die Franzosen sind zu allem fähig, vorausgesetzt, daß sie, die sie befehligen, fähig sind, das recht zu lehren, was auszuüben nötig ist.“ So sieht er die tiefste Schuld in der Führung, in der Bürokratie der Finanzpächter, die an nichts anderes denken als an ihre Renten, in den papierenen Ämtern der Justiz und in dem Übermaß des Klerus, der dem Staate die Soldaten nimmt. Auch aus dieser Kritik spricht der positive Wille des modernen Staatsmannes, der in der großen Militärreform seines Politischen Testamentes Frankreichs stehendes Heer und im Flottenprogramm die Grundlage der französischen Kolonialpolitik geschaffen hat.

Müßig ist es, darüber zu streiten, ob Ludwig XIV. die Grenzen der politischen Vernunft überschritten hat, die Richelieu aus Gründen der Raison empfiehlt. Kein Staat

entwickelt sich in Sprüngen. Richelieu tarnt mit Vorsicht, Klugheit und Zähigkeit die französischen Ansprüche, die unter Ludwig XIV. zum Imperialismus reifen.

Was Heinrich IV. von Frankreich träumt, begründet Richelieu praktisch. Der spanische Wall ist zerbrochen. Der dreißigjährige Krieg bringt auf Kosten Deutschlands französischen Gewinn. Das so vorbereitete europäische Erbe tritt Ludwig XIV. an, der Richelieus Staatsbegriff auf die Höhe treibt: Ich bin die Vernunft!

Ludwigs Gestalt wird uns überliefert —: anmutig, beherrscht, beweglich, sicher, überlegen, ausgeglichen, gebildet. Er ist die Verkörperung des königlichen Zeitideals. Aber niemand in seinem Hofkreis sieht die Fassade dieser Seele. Nur jene ältliche Dame mit rätselhaften psychologischen Reizen, die das Ohr des Königs hat, Frau von Maintenon, Ludwigs heimliche Gattin, kennt die Schwächen seines Herzens — und der Beichtvater La Chaise, der Hofjesuit von Versailles.

La Chaise bestimmt die Haltung des Königs vor Gott und den Menschen. Vor Gott kennt Ludwig nur die Furcht der Hölle, die nach jesuitischer Lehre genügt, um das Seelenheil zu gewinnen. Auf Furcht berechnet sind auch seine Befehle an die Untertanen, seine politischen Handlungen, seine Schreckenskriege — diktiert von dem Regiment der Willkür.

Diese Skepsis des Königs ist der innere Widerschein seiner Grausamkeit. Sein Reichtum an höfischem Glanz und kostümierter Pracht verbirgt nur die Armut seines Glaubens. Von der Gewissenserleichterung des jesuitischen Beichtvaters wie von dem bigotten Ernst der Frau von Maintenon gleichzeitig angezogen, schwankt Ludwigs Seele zwischen Hoffnung und Verdüsterung, zwischen Stolz und Zweifel. Die Folge ist Argwohn und Mißtrauen im Herzen des Regenten. Jähe Entschlüsse kennzeichnen seine Politik. Aus der Unruhe der Angst folgen die räuberischen Attentate auf die Grenzen Europas.

Der Hof ist das Regiment der Beichtväter. Frau von Maintenon hält zu den Sulpicianern, die mit den Jesuiten jeden Jansenismus bekämpfen und jeden Zugang zu Gott von der römischen Unfehlbarkeit abhängig machen, jedoch die leichtfertige Bußpraxis der Gesellschaft Jesu mißbilligen. Der König — jesuitisch erzogen und geistig hilflos — beichtet La Chaise, der zwar seinen Sündeneifer anstachelt, aber immer seine Leichtfertigkeit beschönigt. La Chaise liegt viel an dem seelischen Gleichgewicht des Königs. In Konkurrenz mit dem Seelendirekteur der Frau von Maintenon — Godet des Marais — sucht er die Stellung seines Ordens aufrechtzuerhalten. Er schmeichelt Ludwig, wo die Maintenon predigt, er huldigt, wo sie anklagt, er mildert, wo sie eifert. La Chaises tiefere Gründe werden durchsichtig, wenn man weiß, daß er das königliche Patronat über die Verleihung der geistlichen Ämter besitzt. Die Ordenspolitik treibt Seelenfang für jesuitische Zwecke.

In einem Punkte aber vereinigen sich die Kabalen der Beichtväter. In einem

Punkte treffen sich die Absichten Ludwigs und der Frau von Maintenon —: In der Vernichtung der Hugenotten.

Im Jahre 1685 wird das Edikt von Nantes aufgehoben. Es ist der Wunsch Ludwigs, der auch in Glaubensdingen keinen Widerspruch dulden will. Es ist der Wunsch der Maintenon, deren religiöser Eifer in Ludwigs Glaubensdressur die Vollstreckung eines Gottesurteils sieht. Nur in einem unterscheidet sie sich von dem Konfessionszwang des Königs: Während der König alle „Bekehrten" zur Messe zwingt, sieht sie darin einen Frevel am Sakrament. Döllinger erkennt mit Recht den inneren Zusammenhang von 1685 und 1793, die Erziehung zum Atheismus der französischen Revolution, wenn er sagt: „Wenn das Brot der Engel, die heiligste christliche Handlung und die kostbarste Gabe der Kirche, für welche vor allem fester Glaube und sittliche Reinheit unerläßlich sein sollten, täglich an Menschen weggeworfen wurde, welche sie mit innerem Widerwillen, ja mit Abscheu hinnahmen, so konnte dies nur eine doppelte Wirkung hervorbringen: — Einmal Mißachtung der Männer, welche sich als Verwalter des Heiligtums zu einer so unwürdigen Rolle hergaben, und dann wachsende Geringschätzung der so entweihten Gabe. Die Jahre 1685 und 1793 stehen in näherem Kausalnexus, als es einem oberflächlichen Betrachter scheinen möchte!"

In der Tat, hier hat Ludwig das Politische Testament Richelieus vergessen, dessen imperialistische Wünsche er sich sonst zum Muster nimmt. Mit den Hugenotten sind die besten, die regsamsten, die sittlichsten Kräfte Frankreichs ins Ausland gewandert — vor allem auch die staatsbewußten Kräfte. Als Richelieu die politische Partei der Hugenotten zerschlägt, aber ihren Glauben schützt, verbindet sich die sachliche Forderung des Staates mit der Toleranz des Herzens. Umgekehrt Ludwig, der die Hugenotten aus keinem anderen Grunde vernichtet, verschleppt und vertreibt als aus der Willkür klerikaler Stimmungen, bigotter Wünsche und höfischer Zureden. Jede sachliche Entschließung fehlt. Die Raison, die Richelieus kühle Diplomatie gleichsam als Steuer der Leidenschaften benützt, führt schließlich zur Selbstvergötterung des absoluten Monarchen.

Richelieu hat rechtzeitig gewarnt:

> Da die Fürsten die Verpflichtung haben, den wahren Gottesdienst einzurichten, muß es ihnen sehr gelegen sein, allen falschen Schein daraus zu verbannen, der den Staaten schädlich ist. Man darf wahrheitsgemäß sagen, die Heuchelei habe oft als Schleier gedient, um die Häßlichkeit der verderblichsten Unternehmungen zu bedecken. Viele Geister, deren Schwäche ihrer Bosheit gleich ist, bedienen sich manchmal dieser Art List, die sich um so häufiger bei den Frauen findet, als ihr Geschlecht mehr zur Frömmigkeit neigt, und als ihre Schwäche sie zu solchen Verstellungskünsten, die weniger Stärke als Schlauheit erfordern, fähiger macht.

Die Gründe der Revolution von 1789 sind nicht so sehr im äußeren Schaden zu suchen, den Ludwig seinem Lande zugefügt hat — denn imperialistisch hat auch die

Revolution gedacht und gehandelt —, sondern im inneren Schaden dieser Heuchelei. Richelieu konnte kein gefährlicheres Wort auf den Thron dieser lügenhaften Nation setzen als die Raison, diese Art von Vernunft, die in Frankreich zu allem mißbraucht worden ist, zur Parole des Sonnenkönigs und zur Fahne Robespierres, zur Geißel Napoleons und zum Geschäft der Republik.

Der Sieg des Katholizismus in Frankreich schafft der Kirche keinen Frieden. Selbst Ludwig XIV. — gegenreformatorisch und gallikanisch gesinnt — gibt erst auf Drängen der Frau von Maintenon und unter dem Eindruck seiner Pyrrhussiege im Pfälzischen Erbschaftskrieg die vier gallikanischen Artikel preis, die Bossuet 1682 formuliert hat.

Der Absolutismus des Sonnenkönigs kreuzt sich mit dem Absolutismus Roms. Noch immer wehrt sich der französische Episkopat gegen die Konsequenzen des Tridentiner Konzils und unterstützt die Forderungen des Königs. Es sind die alten Forderungen der „disputatio inter militem et clericum": Der Papst habe keine weltliche Vollmacht über die Gebiete der Fürsten. Das Dominium Frankreichs sei unverletzlich, unmittelbar und selbständig. Das Konzil stehe über dem Papst und reguliere seine dogmatischen Beschlüsse.

Selbst die Jesuiten stellen sich diesmal auf die Seite des Königs! Sie wissen, wen und was sie in der Hand haben. Döllinger sagt über diesen aufschlußreichen Fall jesuitischer Ordenspolitik:

> Es ist nicht gehörig beachtet worden, daß die Deklaration der vier gallikanischen Sätze von 1682 eine Folge der gegen den Jansenismus gerichteten jesuitischen Politik war. Kraft der Regale sollten nämlich alle Diözesen für die Zeit der Erledigung dem königlichen Patronat unterstellt sein und damit dem Verwalter dieses Patronats, dem Beichtvater La Chaise und dem mit ihm eng verbündeten Erzbischof von Paris, de Harlay, Gelegenheit gegeben werden, die erledigten Stellen mit Anhängern des Ordens und seiner Theologie zu besetzen.

Bonaparte vollendet dann den französischen Anspruch auf die katholische Universalmonarchie, den Heinrich IV. und Ludwig XIV. geträumt haben. Er denkt an Philipp IV., der den Papst in Anagni einkerkert, er denkt an den Sacco di Roma, an Karls V. Marsch auf Rom. Er denkt an die Kaiserkrönung des Jahres 800 und an den Trick Leos III. Dieses „Attentat" wiederholt sich in Notre Dame nicht. Als Pius VII. die Salbung an dem Vollender der Revolution und an dem Despoten Europas vollzieht, kommt Napoleon dem Papste zuvor und nimmt sich selbst vom Tisch des Herrn die Kaiserkrone. So trennt er das Amt seiner Willkür von der Weihe des Papstes.

Aber erst nach der Krönung wird der Kaiser zum Schrecken Roms. Im Februar 1808 besetzen die französischen Truppen die ewige Stadt. Im Mai 1809 erklärt Napoleon im Dekret von Schönbrunn die Besitznahme des Kirchenstaats für die fran-

zösische Krone. Am 6. Juli verhaftet General Radet den Papst. Im Juni 1810 tritt in Notre Dame das Konzil zusammen, das die gallikanischen Forderungen des Kaisers behandelt. Während des russischen Krieges bleibt Pius in Fontainebleau Napoleons Gefangener. Noch einmal bewährt sich in der Geschichte die zähe Geduld der Päpste, die Kunst des Abwartens, das Los der Unbeugsamkeit. Als Napoleon am 11. April 1814 in Fontainebleau der Krone entsagt, ist der Weg nach Rom für den Papst frei. Der Wiener Kongreß stellt den Kirchenstaat wieder her. Pius VII. überlebt den Korsen.

Zwei Szenenbilder geben vielleicht die tiefste Ahnung von der europäischen Kraft, die sich in Napoleon darstellt. Das eine Szenenbild entwirft Metternich in seinen Denkwürdigkeiten, als er noch einmal vor der österreichischen Kriegserklärung Napoleon im Dresdener Hauptquartier vor den Folgen seines Ehrgeizes warnt.

„Nun gut, was will man denn von mir?", fährt Napoleon Metternich an, „daß ist mich entehre? Nimmermehr! Ich werde zu sterben wissen, aber ich trete keine Hand breit Bodens ab. Eure Herrscher, geboren auf dem Throne, können sich zwanzigmal schlagen lassen und doch immer wieder in ihre Residenzen zurückkehren; das kann ich nicht, ich, der Sohn des Glückes."

Als Metternich auf die Armee und auf die Generäle verweist, die den Frieden wünschen, erwidert der Kaiser: „Ich habe keine Generale mehr. Die Kälte von Moskau hat sie demoralisiert. Ich sah die Tapfersten weinen wie die Kinder. Sie waren physisch und moralisch gebrochen. Vor vierzehn Tagen konnte ich noch Frieden schließen, heute kann ich es nicht mehr. Ich habe zwei Schlachten gewonnen, ich werde nicht Frieden schließen."

Nun erinnert Metternich Napoleon an die Laune des Glücks und an den Wechsel des Schicksals. Er beschwört vor seinen Augen die neue Generation der Armee, die aus Kindern besteht. Der Zorn des Kaisers steigert sich zum Ausbruch: „Sie sind nicht Soldat und wissen nicht, was in der Seele eines Soldaten vorgeht. Ich bin im Felde aufgewachsen, und ein Mann wie ich schert sich wenig um das Leben einer Million Menschen." In ruhigerem Tone folgt dann das Geständnis jener Politik, deren Meister Richelieu gewesen ist: „Die Franzosen können sich nicht über mich beklagen; um sie zu schonen, habe ich die Deutschen und die Polen geopfert. Ich habe in dem Feldzug von Moskau dreimalhunderttausend Mann verloren, es waren nicht mehr als dreißigtausend Franzosen darunter."

Am Ende dieses denkwürdigen Gesprächs nennt dann Napoleon seinen großen Fehler, sich mit der Tochter des Kaisers Franz, der Erzherzogin Marie Luise von Österreich verheiratet zu haben: „Indem ich eine Erzherzogin heiratete, habe ich das Neue mit dem Alten verschmelzen wollen, die gotischen Vorurteile mit den Institutionen meines Jahrhunderts; ich habe mich getäuscht, und ich empfinde heute die ganze Größe meines Irrtums. Es kann mir den Thron kosten, aber ich werde die Welt unter

seinen Trümmern begraben." Metternich, der sich bei dieser Unterhandlung nach seinem eigenen Zeugnis als Vertreter der gesamten europäischen Gesellschaft fühlt, gesteht, daß ihm in diesem Augenblicke Napoleon klein erschien. Als er das Haus verläßt und Berthier ihn zu seinem Wagen begleitet, gibt er auf die Frage des Fürsten die Antwort: „Ja, er hat mir vollen Aufschluß gewährt, mit dem Mann ist's aus."

Das andere Szenenbild entwirft Görres in seiner „Proklamation an die Völker Europas", die er Napoleon vor seinem Abzug auf die Insel Elba in den Mund legt. Marie Görres erzählt, daß diese Erklärung selbst in der engsten Umgebung des Kaisers für echt gehalten worden ist, so sehr führt Görres hier die Sprache jenes napoleonischen Weltgeistes, der das 19. Jahrhundert beleuchtet: „Du aber, o Volk! das ich seither geführt, dich hatte mir die Macht eigens zum Werkzeug auserlesen, die mich gesendet hat. Da du nicht Charakter hast noch einige stehende Form, so habe ich den meinen dir gegeben, und ich lasse dir als Erbteil ihn zurück. Sie haben mich aus deiner Mitte abgetrieben, aber du bist ich, und sie werden mich nicht vernichtet haben, ehedann sie sich selber ausgerottet. Die Revolution habe ich besiegt und dann sie verschlungen und in mich aufgenommen, in ihr habe ich gewirkt und in ihrer Kraft gehandelt. Nun ich weggetreten, gebe ich sie euch unversehrt zurück und speie sie wieder aus in euch hinein. Und ihr werdet fortfahren, wo ihr geblieben seid, als ich zu euch auch zurückgekommen, denn mein Geist ruht über euch, wenn euch auch meine Person entbehrlich dünkt. Wähnt nicht, daß ihr also guten Kaufes zur Ruhe gelangen werdet. Nein, mein sengend Feuer habe ich in eure Brust hineingeworfen; wenn es jetzt in erstickter Wut auch glimmt, es wird in hellen Flammen bald aufschlagen."

Die Stationen dieser Zeit, die von der französischen Revolution über das Gestirn des napoleonischen Cäsars bis zur katholischen Reaktion führt, sind auch die Abschnitte im Leben von Joseph Görres, der sich vom Jakobiner zum Romantiker, vom Romantiker zum katholischen Kirchenpolitiker entfaltet. Der Weg des Abendlandes zeichnet sich in ihm ab und führt in die Mitte Deutschlands.

2. Die Romantik

Görres schreibt die Grabschrift auf das verstorbene Heilige Römische Reich, das requiescat in pace Germaniens, das „Vergißmeinnicht" jenes römischen Zöglings, der zu Regensburg „in dem blühenden Alter von 955 Jahren, 5 Monaten, 28 Tagen sanft und selig an einer gänzlichen Entkräftung und hinzugekommenen Schlagflusse bei völligem Bewußtsein und mit allen heiligen Sakramenten versehen" verschied. An die Stelle des alten Pandektenglaubens setzt er die Hoffnung auf den Fortschritt der Menschheit zum Ideal der Kultur und der Humanität.

Eine Reise nach Paris, die Görres im Auftrage der Stadt Koblenz unternimmt, um Beschwerde über militäristische Willkür in den Rheinlanden zu führen, bekehrt den republikanischen Träumer. Die Wende des Weltbürgers zum Patrioten vollzieht

sich im Wechsel der literarischen Tätigkeit. Der Herausgeber des „Roten Blattes" leitet später die „Deutschen Volksbücher", in denen er der romantischen Naturpoesie das Programm des Volksgeistes gibt.

Diese Entdeckung des Volksgeistes ist das eigentliche Verdienst der Romantik. Hierin beruht ihre gesunde und unversehrte Kraft. Hierin ist sie eigentümlich, organisch, natürlich, unverbildet, klar und weissagend. Was sie sonst an katholischen Hoffnungen und an mystischen Stimmungen in sich nährt, ist entweder schwärmerisch oder krankhaft. Die Sehnsucht dieses Glaubens scheitert am Gesetz der jahrhundertealten Hierarchie, die ihre politische Ordnung hat, ihr dogmatisches Maß und ihre juristische Grenze. Man muß unterscheiden zwischen dem katholischen Bildungsgut der Romantiker, die das gotische Zeitalter lieben und priesterlich denken, die sich ihre Anliegen beichten und die Wollust der Frömmigkeit empfinden — und den ruhigen Forschern der Volkslieder, den stillen Hütern der Sage, den Lauschern des Unbewußten, den Sehern der Natur.

Von diesem Leben des Volksgeistes hat Görres gesprochen, wenn er den „durchaus stammhaften, sinnlich kräftigen, derben, markierten Charakter" der deutschen Volksbücher betont, die wie „Holzstöcke" wirken. In der verschollenen Geschichte dieser bildhaften Sagen sieht er das glückhafte Reich, „wo der Geist noch keine Ansprüche auf die Umgebung machte, sondern allein die Empfindung; wo es daher nur eine Naturpoesie und noch keine Naturgeschichte gab". Unterhalb der dünkelhaften Welt des gebildeten Bewußtseins gibt es einen schlummernden und pflanzenhaften Schoß der sinnenden Natur, aus dem der Mythus fließt, das „heroische Tun" und die Kraft der Legenden. Nur das Gemüt dringt in diese Tiefe der Vorgeschichte, nur das einfältige, unschuldige Herz findet vertrauliche Aussprache mit dem volkstümlichen Geist. Was der Frost der Aufklärung verkümmert, blüht als Frühling der Romantik: Görres nennt es die neue Gegenwart, für die die Hieroglyphen der Urzeit reif geworden sind: „Das dunkelkühle Sausen löst sie von den Zweigen ab und treibt sie still vor sich an der Erde hin; das ganze Geschlecht aber sammelt die Zauberschriften und erkennt geliebte Züge wieder; in innerer Brust werden dann Geisterstimmen wach, und in leisem Geflüster sprechen sie mit der Vergangenheit, die vernehmlich antwortet in den Zügen, und aus der Erde hinauf in die Erde hinab wechseln die Generationen bedeutend stumme Worte, und das Fernste ist nun nicht mehr zerflossen und nebelnd und in den Schatten erdunkelt; wie die Zeit unsterblich, so sind es die Zeiten auch geworden."

Wenn sich die Romantik in diesen elementaren Geist der Zeiten zurückträumt, so ist das kein Verzicht auf die lebendige Zeit, kein Abschied für die Gegenwart, kein melancholischer Nachklang der Vergangenheit, sondern die Waffe im Kampf gegen die französische Aufklärung. Darin stimmen Görres und Brentano, Novalis und Adam Müller, Ringseis und Baader überein. Novalis nennt die Aufklärung ein „Spitz-

bergen des Stubenverstandes": „Die Natur fing an immer dürftiger auszusehen, und wir sahen deutlicher, gewöhnt an den Glanz unserer Entdeckungen, daß es nur ein geborgtes Licht war, und daß wir mit den bekannten Werkzeugen und den bekannten Methoden nicht das Wesentliche, das Gesuchte finden und konstruieren würden."

Das gilt für die mechanische Naturwissenschaft wie für die französische Gesellschaftslehre, für die Enzyklopädie der französischen Materialisten wie für den schrankenlosen Individualismus des Staatsdespoten. Eine organische Staatsanschauung, lehrt Adam Müller, kann sich nicht bei einer bloßen Manufaktur, „Assekuranzanstalt oder merkantilischen Societät" beruhigen, sie muß vielmehr alle physischen und geistigen Bedürfnisse in der Gestalt eines „großen, energischen, unendlich bewegten und lebendigen Ganzen" vereinigen. Auch im Staatsleben reichen sich die Generationen die Hände und bilden sich zum Raum der Nation. Der Staat kann also weder in einem bloßen Gesellschaftsvertrag beruhen noch in der Willkür eines Einzelnen. Beides dient nur dem Egoismus. Zwischen Rousseau und Napoleon besteht ein tiefer Zusammenhang: aus dem demokratischen Weltbürgertum der Masse entwickelt sich die Herrschaft des Tyrannen.

Die romantische Staatslehre verwirft den mechanischen Aufbau der menschlichen Gesellschaft, sie bekämpft die Konstruktion der Menschenrechte, sie betont das historisch Gewachsene, das geprägte Bild der ewigen Volksarten, die Gottes Kunstwerke sind, sie liebt das Eigentümliche und Mannigfaltige. Aber ihr schwärmerischer und schweifender Sinn bleibt am Besonderen nicht haften. Adam Müller sagt, daß auch der Gedanke des Vaterlandes, wie tief er empfunden werde, nicht hinreicht: „Es gibt nur eine Welt-Idee, um welche her sich alles ordnet, weil sie die Idee der Weltordnung selbst ist: die christliche Religion." Denselben Gedanken äußert Novalis: „Es ist unmöglich, daß weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen. Unter den streitenden Mächten kann kein Friede geschlossen werden, aller Friede ist nur Illusion, nur Waffenstillstand; auf dem Standpunkt der Kabinetter, des gemeinen Bewußtseins ist keine Vereinigung denkbar." Das Streben nach einer Harmonie der Welt verbindet sich mit der katholischen Sehnsucht der Romantiker, mit der Hoffnung auf die friedenstiftende Kirche.

Darin sehen die Romantiker die historische Aufgabe Deutschlands. „Offenbar sind die Deutschen", sagt Görres, „das Organ geworden, in dem die Geschichte weiter arbeitet." Novalis schreibt: „In Deutschland kann man schon mit voller Gewißheit die Spuren einer neuen Welt aufzeigen. Deutschland geht einen langsamen, aber sicheren Gang vor den übrigen europäischen Ländern voraus." Das Recht der Reformation wird nicht bestritten, der Weltgeist, der seinen eigenen Gang geht, hat auch hier den historischen Stoff gestaltet. Aber jetzt erscheint es Novalis an der Zeit, den religiösen Frieden zu schließen, dem Staat eine höhere Beziehung aufs Weltall zu

geben, die Regierung Gottes auf Erden wiederherzustellen. Europas Versöhnung hängt von einer neuen Kirche ab, nachdem „Rom zum zweiten Male eine Ruine geworden ist“.

Novalis' Glaubensbekenntnis schließt mit den Worten, die um ihrer großen Täuschung willen berühmt geworden sind: „Aus dem heiligen Schoße eines ehrwürdigen europäischen Konziliums wird die Christenheit aufstehen, und das Geschäft der Religionserweckung nach einem allumfassenden, göttlichen Plane betrieben werden. Keiner wird dann mehr protestieren gegen christlichen und weltlichen Zwang, denn das Wesen der Kirche wird echte Freiheit sein, und alle nötigen Reformen werden unter der Leitung derselben als friedliche und förmliche Staatsprozesse betrieben werden.“

Es hat ein Konzil gegeben; aber dieses Konzil hat alle romantischen Hoffnungen des nationalen Katholizismus zerstört: das Vaticanum, das den politischen Katholizismus im Dogma der Unfehlbarkeit zum Siege über den romantischen Katholizismus des Novalis geführt hat.

Novalis gleicht nicht den romantischen Naturen, die in der Kirche einen seelischen Halt für ihre Schwäche, im Gebet den Frieden für die Unruhe ihres Herzens, in der Beichte die Erlösung für die Qual ihrer Sünden und in der Askese eine gesunde Festigung suchen. Aus diesen Gründen hat Novalis nicht den katholischen Glauben und seinen Gottesdienst gefeiert. Dagegen spricht sein Urteil über den Jesuitenorden, dessen tätige Kraft, dessen praktische Einsicht und ungeheure Beharrlichkeit er rühmt: „Ewig wird diese Gesellschaft ein Muster aller Gesellschaften sein, die eine organische Sehnsucht nach unendlicher Verbreitung und ewiger Dauer fühlen.“ Novalis empfindet viel eher mit Görres die ritterliche Größe jenes metallenen Geschlechtes, das die geharnischten Knie unter das Kreuz von Golgatha beugt, das nicht in kraftloser Andacht verschwimmt, sondern in Demut sich selbst besiegt. So verstehen Novalis und Görres den Dienst des mittelalterlichen Menschen: In der höheren Ordnung des Gottesstaates nimmt der Heilige das Kreuz als Bürde der Pflicht und als Maß der Leidenschaften. Dieses ist das Geheimnis der germanischen Seele — die ewige Spannung von Neigung und Zucht, von Liebe und Opfer, von Natur und Geist.

Der Kirche des Endzeitalters, der zentralisierten Macht des Dogmas, der in sich vollendeten Welt des Rechts ist es nicht mehr möglich gewesen, den Glauben eines Novalis aufzunehmen. Sie kann sich nicht mehr dem Weltgeist öffnen. Wenige Jahrzehnte später bestätigt die Entwicklung das Wort, das Novalis in seiner Schrift „Die Christenheit oder Europa“ auf den Protestantismus angewendet hat —: Die Vertrocknung des heiligen Sinns, die Atonie der höheren Organe, die Periode des praktischen Unglaubens.

Die mystische Religion, die Novalis in apostolische Sprüche gekleidet hat, ent-

behrt jeder katechistischen Form. Die „Fragmente“ gleichen in der stilistischen Arbeit den Aphorismen Friedrich Nietzsches. Aber keineswegs sind es zerstreute Einfälle und zusammenhanglose Diktate des Augenblicks. Wie bei Nietzsche steht ein geschlossenes Weltbild hinter den nur scheinbar zersprungenen Sätzen eines unvollendeten Systems. Novalis hat selbst gesagt, daß dieses Buch eine „szientifische Bibel“ werden soll, „ein reales und ideales Muster und Keim aller Bücher“. Der Plan wächst ins Ungeheure. Er ist romantisch im universalen Zusammenhang mit der gesamten Natur. Er ist die Bibliothek eines Geistes, der alles verstehen, von allem Bescheid wissen und überall zu Hause sein will. Eine unendliche Ökonomie, eine Gymnastik des Geistes und des Körpers, ein Registerplan aller Weltstudien sollen es möglich machen, jene Vollkommenheit des Willens zu erreichen, „den man ausdrückt: Er kann, was er will“.

Wie der „Heinrich von Ofterdingen“ ein Gesamtkunstwerk der romantischen Poesie ist, um „alle Zeitalter, Stände, Gewerbe, Wissenschaften und Verhältnisse durchschreitend die Welt zu erobern“, so soll die neue Bibel der „magischen“ Wissenschaft Philosophie und Physik, Mathematik und Medizin, Psychologie und Staatslehre, Religion und Geschichte durchstreifen, kein Gebiet auslassen, die ganze Welt romantisieren und das unendliche Material von einem Punkte aufrollen: überall führt der Weg ins Innere.

Unser ganzes Leben ist Gottesdienst — das ist das Grundthema der romantischen Religion. Novalis hat in seinem Fragment über das Abendmahl zu verstehen gegeben, wie dieser Gottesdienst aufzufassen ist: „So genießen wir den Genius der Natur alle Tage, und so wird jedes Mahl zum Gedächtnismahl, zum seelennährenden wie zum körpererhaltenden Mahl, zum geheimnisvollen Mittel einer Verklärung und Vergötterung auf Erden, eines belebenden Umgangs mit dem absolut Lebendigen: Den Namenlosen genießen wir im Schlummer — wir erwachen, wie das Kind am mütterlichen Busen, und erkennen, wie jede Erquickung und Stärkung uns aus Gunst und Liebe zukam, und Luft, Trank und Speise Bestandteile einer unaussprechlichen lieben Person sind.“

An diesen Gedanken schließt sich die Idee einer alles erlösenden Wirkkraft Gottes, die an die Mystik Eckeharts erinnert: „Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Tier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur.“ Wenn dies der Weg Gottes in die Natur ist, so kann sich der Mensch durch seine Liebe zu den leblosen Gegenständen mit Gott vereinigen. Das ist der Sinn der mystischen Begegnung von Gott und Mensch.

Der unendlichen Empfängnis der Seele entspricht also die unendliche Mitteilsamkeit des empfindenden, des leidenden und des schmerzlichen Herzens. Irreligiöse Naturen sind für Novalis lieblose Naturen. Andererseits sind gerade die durch eine

Passion ausgezeichneten, im Unglück standhaften, verwundeten und schmerzbereiten Menschen am ehesten fähig, mit Gott zu leiden. Novalis nennt es geradezu die religiöse Aufgabe, Mitleid mit der Gottheit zu haben. Dieser Gedanke der „unendlichen Wehmut", dieses Gefühl, Gott helfen zu müssen, ist echt romantisch, ist echt mystisch. Zum letzten Male empfindet hier die christliche Seele die Tragik Gottes. Wie die Sünde die Ursache der Entzweiung von Gott und Mensch ist, so ist die Liebe der „Endzweck der Weltgeschichte, das Amen des Universums."

3. Die Reaktion

Kardinal Richelieu hat dem Absolutismus der französischen Krone das Programm gegeben. Fürst Metternich gibt das seine der Krone Habsburgs. Beide fassen dieses Programm in die Form des Politischen Testaments. Beide huldigen der Staatsvernunft und der Legitimität. Beide fördern, obwohl sie kein persönliches Verhältnis zur Religion haben, die katholische Reaktion. Beide ähneln sich im rechnerischen und diplomatischen Charakter. Beide sind Zeitgenossen der größten Kriege, die auf dem Schauplatz Deutschlands ausgetragen werden. Beide sprechen vom Gleichgewicht der politischen Kräfte und meinen damit die Führung ihres Landes. Beide stehen gegen das Reich, das sich aus Brandenburg entfaltet.

Das verhaßte Bild Metternichs ist bisher nur vom Liberalismus gekennzeichnet worden. Der Liberalismus bekämpft in ihm den Ächter der Pressefreiheit, den Zensor der Reaktion, den Feind des Individualismus, den Gegner einer volksmäßigen Verfassung, den Zwingherrn der Autorität. Auch der moralische Vorwurf der Eitelkeit und der Lüge fehlt nicht in diesem verzeichneten Bilde des Österreichers.

Heute wird klar, daß dieser liberalistische Standpunkt die Bedeutung Metternichs keineswegs begreift. Metternich hat vielmehr den Liberalismus in allen seinen Folgen scharf und richtig erkannt. Er hat ihn überlebt. Am Ende des liberalistischen Zeitalters, an dem wir stehen, am Ende der „grundsätzlichen Grundsatzlosigkeit" — wie Joseph Bernhart sagt — behält Metternich recht:

> Indem wir so den Charakter des Dünkelhaften schildern, glauben wir zugleich den der Gesellschaft festgestellt zu haben, die sich heute aus solchen Elementen zusammensetzt, wenn die Bezeichnung „Gesellschaft" überhaupt auf eine Ordnung der Dinge anwendbar ist, die im Prinzip nur darauf abzielt, alle Elemente, die die Gesellschaft bilden, zu individualisieren und jeden Menschen zum Herrn seines eigenen Dogmas und zum Richter über die Gesetze zu machen, nach denen er und seine Anhänger sich regieren oder regiert werden wollen ... Braucht es noch einen Beweis für diese letzte Wahrheit? Wir glauben ihn durch die Bemerkung zu liefern, daß selbst eines der im Menschen natürlichsten Gefühle, nämlich das der Nationalität, aus dem liberalen Katechismus gestrichen ist, und daß dort, wo das Wort angewendet wird, es den Koryphäen der Parteien nur als Vorwand, um die Regierungen zu fesseln, oder als Hebel dient, um den Umsturz zu begünstigen.

Das wirkliche Ziel der Parteiidealisten besteht in der religiösen und politischen Fusion und, wenn ich mir's recht überlege, handelt es sich nur darum, für jedes Individuum ein Dasein zu schaffen, das von jedem anderen Willen als seinem eigenen unabhängig ist.

In diesem Sinne wirkt Metternich modern. Die öffentliche Meinung, die er bekämpft, hat sich in der Tat als das enthüllt, was er „den Willen des parteisüchtigen Mannes" nennt. Das politische Vermächtnis von Friedrich Engels hat überdies die Voraussicht Metternichs bestätigt, der im bürgerlichen Liberalismus immer nur ein Provisorium erblickt, das mit Notwendigkeit zur sozialen Revolution überleitet. Die Ereignisse in Rußland und zuletzt in Spanien kennzeichnen dieses soziologische Gesetz des Übergangs, der vom Abbau der autoritativen Werte zum Umbau der sozialistischen Gesellschaft führt.

Diese politische Kenntnis der Dinge, diese Tragweite des Politischen Testaments Metternichs ist nicht zu bestreiten. Er kann also nicht nur der Bürokrat der Reaktion gewesen sein, der Gesetzgeber einer verkümmerten habsburgischen Welt, die sich mit bequemlicher Amtsgewalt gegen die stürmischen Kräfte des revolutionären Lebens verteidigt, bis er selbst in den Märztagen des Jahres 1848 kapituliert. Seine positive Bedeutung liegt in der klaren und sorgfältigen Verantwortung der konservativen Staatsform, die Bismarck auf seinem Felde auch befolgt hat.

Der Austrag der Dinge, der Kampf um das Reich liegt in einem ganz anderen Moment.

Das System Metternich ist im Grunde das System des politischen Katholizismus. Im Innersten seiner Seele hat sich Metternich nie verborgen, wenn er es auch nicht mit der Freimütigkeit und der Schroffheit Adam Müllers ausgesprochen hat, daß der Grund des politischen, sittlichen und gesellschaftlichen Verfalls die Reformation gewesen ist, jener erste Aufstand der Gewissensfreiheit gegen das Gesetz der kirchlichen und königlichen Legitimation. In seinen Denkwürdigkeiten spricht Metternich von den „unberechenbaren Wirkungen" der Reformation, ohne sich auf die näheren Gründe und auf die Glaubensfragen einzulassen. Er nennt nur die Buchdruckerkunst, die Erfindung des Pulvers und die Entdeckung der Neuen Welt als beschleunigende Kräfte des Umsturzes im Tempo der Entwicklung, die den Menschen auf die Abwege des Bösen, nämlich zum Dünkel und zur Selbstverherrlichung geführt haben. Als Adam Müller in der Universitätsfrage fordert, daß dem Übel der Rebellion und dem Treiben der Burschenschaften „nur durch die Zurücknahme der Reformation gründlich geholfen werden könne", weicht Metternich aus. Mit Dr. Martin Luther will er sich nicht gerne befassen. Der katholische Diplomat, der „exaltierende" Forderungen haßt, hofft auch so, einiges im stillen zu fördern, „ohne eben den Protestantismus in seiner Grundquelle zu berühren".

So ähnelt Metternich auch hier dem Kardinal Richelieu, der die Glaubensfragen mehr als Staatsmann und Franzose denn als katholischer Würdenträger behandelt. Im Grunde fürchtet Metternich die Priesterherrschaft und vor allem die Partei der Jesuiten. Er ahnt, daß im Priestertum revolutionäre Forderungen mächtig sind, demokratische Absichten und gefährliche Konkurrenzen, die die Legitimität des weltlichen Thrones bedrohen. Erst im Alter neigt Metternich zu jesuitischen Ansichten. Erst als das langlebige System dieses Mannes zu Ende geht und die Gründe der Raison nicht mehr ausreichen, um das Chaos zu bewältigen, entsteht jenes bewußte Bündnis von Thron und Altar. Das josephinische Habsburg dankt ab zugunsten der katholischen Reaktion.

Metternichs dynastischer Hochmut ist getragen von der Verachtung Preußens, das nach einem Wort von Görres treulich mitgezogen ist, wohin Napoleon es geführt, das ausgehalten hat „bis auf die allerletzte Spitze", das seinem „Ehrenpfennig" nachgegangen ist, nachdem es über der Schande seinen Reichtum und seine Ehre vergessen hat. Aber Metternich kann nicht von Herzen einstimmen in das Lob desselben Görres, der nach der preußischen Wende von 1813 die „Schuld der liederlichen Versunkenheit" für abgebüßt erachtet und Preußen mit dem alten Sachsenland vergleicht — als „Sitz der Vaterlandsliebe, deutschen Muts und rechter Kraft und Tüchtigkeit".

Die preußische Romantik eines Heinrich von Kleist widerstrebt dem „prosaischen" Diplomaten der Ordnung. Der Zorn Adam Müllers gegen den Privategoisten Bonaparte wird mit der roten Tinte der Zensur freundlich gemäßigt. Das Werk des „Baron Stein" gilt Metternich als abstrakte Deutschtümelei und der Eifer der preußischen Armee als unbegrenzte Rachsucht.

Immer ist es die kalte Betrachtung der Dinge, die höfische Rücksicht auf dynastische Gründe, die abwartende Geduld des politischen Rechners, die zähe, systematische Kraft der herrschenden Ordnung, die Metternich zum Überlebenden seiner Zeit macht. Darin beruht die Allmacht seiner Persönlichkeit, die von sich mit Recht sagen kann: „An Erfahrung hat es mir sonach nicht gefehlt."

Wenn also die Denkwürdigkeiten dieses Mannes den Eindruck bestätigen, daß er in allem Recht gehabt, wenn eine Szene, wie die vor Napoleon in Dresden, das Gefühl hinterläßt, hier habe ein Künstler der Diplomatie und ein Kenner der Leidenschaften dem Dämon Napoleons getrotzt, so besteht das Urteil Otto H. Brandts, der die Einleitung zu Metternichs Denkwürdigkeiten geschrieben hat, völlig zu Recht:

> Das Unglück Metternichs war, daß er zu weit in eine Zeit hineinragte, der er seelisch nicht mehr gewachsen war. Metternich, der von der Politik des Gleichgewichtes und des Friedens ausging, drückte seinen Stempel durch eine raffinierte Politik der gewundenen Linie aus, kannte nur Höfe, Kabinette, aber keine Völker, während dagegen Bismarck als der geborene moderne Realist ferro et

igne seine Ziele durchsetzte. Metternich regierte von oben über die Köpfe nach vorgefaßten Plänen, Bismarck schuf aus dem Innern der Nation heraus, erfüllte, was diese nur zag in ihren Träumen sich bildete, in greifbarer Deutlichkeit, erwarb sich damit dankbare Liebe bis in unsere Zeit. Es ist einer der größten Momente der deutschen Geschichte des 19. Jahrhunderts, als sich diese beiden Männer im Jahre 1851 auf dem Johannisberg gegenübertraten. Die Fürstin Melanie schrieb in ihr Tagebuch im August 1851: „Der preußische Gesandte Herr von Bismarck, welcher den General von Rochow am Bundestag ersetzen wird, brachte einen Tag bei uns zu. Er hatte ein langes Gespräch mit Clemens und scheint die besten politischen Grundsätze zu haben. Mein Mann hat sich sogleich für ihn sehr interessiert. Mir schien er angenehm und überaus geistreich."

Der Kulturkampf

Am 18. Juli 1870 verkündigt Pius IX. in folgenden vier Hauptstücken die Lehre vom unfehlbaren Amte des römischen Papstes:

Wer daher sagt, daß der heilige Apostel Petrus nicht von Christus dem Herrn als Fürst aller Apostel und als das sichtbare Haupt der ganzen streitenden Kirche bestellt sei; oder daß ebenderselbe lediglich einen Ehrenprimat, nicht aber den Primat wahrer und eigentlicher Jurisdiktion von demselben Jesus Christus unserm Herrn direkt und unmittelbar empfangen habe: der sei im Banne.

Wer also sagt, es beruhe nicht auf Anordnung Christi des Herrn selber, oder nicht auf göttlichem Rechte, daß der heilige Petrus in dem Primat über die gesamte Kirche immerwährend Nachfolger habe; oder der römische Papst sei nicht der Nachfolger des heiligen Petrus in demselben Primate: der sei im Banne.

Wer daher sagt, der römische Papst habe lediglich das Amt der Aufsicht oder Führung, nicht aber die volle und höchste Jurisdictions-Gewalt über die ganze Kirche, nicht nur in Sachen des Glaubens und der Sitten, sondern auch in Sachen, welche die Disziplin und die Regierung der über die ganze Erde verbreiteten Kirche betreffen; oder derselbe besitze nur den bedeutenderen Anteil, nicht aber die ganze Fülle dieser höchsten Gewalt; oder diese seine Gewalt sei keine ordentliche und unmittelbare, sei es über alle und jegliche Kirchen, oder über alle und jegliche Hirten und Gläubigen: der sei im Banne.

Indem Wir daher an der vom Anbeginne des christlichen Glaubens überkommenen Überlieferung treu festhalten, lehren Wir, mit Zustimmung des heiligen Konzils, zur Ehre Gottes unsers Heilandes, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker und erklären es als einen von Gott geoffenbarten Glaubenssatz: daß der römische Papst, wenn er von seinem Lehrstuhle aus (ex cathedra) spricht, das heißt wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen, kraft seiner höchsten apostolischen Gewalt, eine von der gesamten Kirche festzuhaltende, den Glauben oder die Sitten betreffende Lehre entscheidet, vermöge des göttlichen, ihm im heiligen Petrus verheißenen Beistandes, jene Unfehlbarkeit besitzt, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche in Entscheidung einer den Glauben oder die Sitten betreffenden Lehre ausgestattet wissen wollte; und daß daher solche Entscheidungen des römischen Papstes aus sich selbst, nicht aber erst durch die Zustimmung der Kirche, unabänderlich sind. So aber Jemand dieser Unserer Entscheidung, was Gott verhüte, zu widersprechen wagen sollte: der sei im Banne.

Diese dogmatische Konstitution ist der Schlußstein im klerikalen System der katholischen Kirche.

Das Vaticanum ist von evangelischen Kreisen als Herausforderung, von weiten katholischen Kreisen als Beunruhigung empfunden worden. Döllinger erblickt in der Lehre von der Unfehlbarkeit einen unleugbaren Widerspruch zum ältesten Kirchenrecht. Er sieht die Folge dieser dogmatischen Verordnung darin, „daß man in kurzer Zeit bei dem Punkte anlangte, wo die Substanz der Unfehlbarkeit in der Namensunterschrift des Papstes, der damit ein von einer Kongregation oder von einem einzelnen Theologen rasch entworfenes Dekret vollzieht, gesetzt wird". Ketteler, der Bischof von Mainz, hat trotz seiner unzweifelhaften Ergebenheit für Rom mindestens Bedenken und Zweifel in die Auswirkung dieses päpstlichen Beschlusses gesetzt. Die innere Not dieses Bischofs, der mit der Minderheit das Konzil am Vorabend des 18. Juli verläßt, entschlossen, sich der Stimme zu enthalten, aber dem Spruche sich zu fügen, ist ein psychologisches Kapitel jener Tage, das an das Schicksal des Petrus Canisius erinnert.

Die Erklärung Pius' IX., mit der er das Konzil einberuft, hat die überraschende Wendung der Dinge nicht ahnen lassen. In diesem Aufruf, der auch an die evangelischen Christen ergeht, heißt es nur, „durch gemeinsame Beratung und vereinte Anstrengungen die nötigen Heilmittel gegen so viele und so große Übel, unter welchen die Kirche seufzt, zur Anwendung zu bringen". Trotzdem handelt es sich um keine Neuerung, um keinen päpstlichen Staatsstreich.

Die Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes ist die logische Folge der stellvertretenden Kirche, die Christus zu ihrem Oberhaupt und die Päpste zu Folgern Petri im Amt der Schlüsselgewalt hat. Mit Recht kann Windthorst also darauf hinweisen, daß die Gebote des Papstes in der Kirche schon vor dem vatikanischen Konzil unbedingt gegolten haben. Und wenn der Kardinalstaatssekretär Antonelli an den apostolischen Nuntius in Paris schreibt, daß die Unterordnung der bürgerlichen Gewalt unter die kirchliche aus dem Vorrange des Priestertums über den Staat entspringt — so ist das nur die Anwendung jener alten mittelalterlichen Grundsätze, die Innocenz in dem berühmten Gleichnis von den zwei Lichtern der Welt, Thomas von Aquin in dem Rangunterschied von Leib und Seele und Bonifaz VIII. in der Bulle Unam sanctam ausgesprochen hat. Im Grunde beruht das Dogma der Unfehlbarkeit in der umgekehrten Anwendung der Konstantinischen Schenkung: Nicht aus der Milde des Kaisertums hat die Kirche Staat und Besitz, sondern aus der Gnade der Kirche hat der Staat Amt und Herrschaft.

Es ist die förmliche Vollendung der Idee, die durch fünfzehn Jahrhunderte gewirkt hat, es ist die Schlußfolgerung einer gedanklichen Konstruktion, deren innerer, gesetzmäßiger Verlauf mit mathematischer Notwendigkeit auf diesen Punkt hat zutreiben müssen.

Warum ist der Kulturkampf gescheitert?

Der preußische Minister des Kulturkampfes — Falk — behandelt den Konflikt als juristische Streitfrage in der Abgrenzung des kirchlichen und des staatlichen Gebietes. Der Kulturkampf endigt nach gegenseitigem, jahrelangem Verdruß in einer allgemeinen Verbindlichkeitserklärung, in einem parlamentarischen Stillhalteabkommen, das keineswegs darüber täuschen kann, daß die innere Ursache nur beruhigt, aber nicht beseitigt ist.

Bismarck allein hat aus den Quellen seiner Frömmigkeit und seiner gottunmittelbaren Glaubenstreue die wahre Sachlage getroffen und den ewigen Zwiespalt richtig bezeichnet: „Es handelt sich nicht um den Kampf, wie unsern katholischen Mitbürgern eingeredet wird, einer evangelischen Dynastie gegen die katholische Kirche, es handelt sich nicht um den Kampf um Glauben und Unglauben, es handelt sich um den uralten Machtstreit, der so alt ist wie das Menschengeschlecht, um den Machtstreit zwischen Königtum und Priestertum, den Machtstreit, der viel älter ist, als die Erscheinung unseres Erlösers in dieser Welt. Der Kampf des Priestertums mit dem Königtum, der Kampf in diesem Falle des Papstes mit dem Deutschen Kaiser, wie wir ihn schon im Mittelalter gesehen haben, ist zu beurteilen, wie jeder andere Kampf; er hat seine Bündnisse, er hat seine Friedensschlüsse, er hat seine Haltepunkte, er hat seine Waffenstillstände. Es hat friedliche Päpste gegeben."

Damit ist der Gegensatz bezeichnet, um den es geht. Es handelt sich nicht um Kirchenchristentum und Staatsatheismus, um klerikalen Absolutismus und politischen Liberalismus. Es handelt sich um Rom und das Reich, also um zwei ganz verschiedene Mächte und Sphären, von denen jede ihr eigenes Gesetz und ihre eigene Autorität in sich selbst trägt. Wenn Bismarck also gegen den Liberalismus und gegen den Sozialismus als Umsturz der Werte kämpft, so tut er das nicht aus klerikalen Gründen wie Pius IX. und Leo XIII., sondern aus den Gründen des Reichsgedankens, der sich selbst verpflichtet ist und seine eigene, gottunmittelbare Souveränität besitzt.

Dieser Gegensatz von Rom und Reich ist im Kulturkampf nicht zum endgültigen Austrag gekommen. Die Frage besteht weiter. Sie reicht vom Kaisertum des Mittelalters bis in die Zukunft des ewigen Deutschland. Bismarck ist auch hier die tragische Gestalt, die über die Zeiten hinweg blickt, aber an den Zeitgenossen scheitert. Er hat das vielgedeutete Wort sagen können: „Nach Canossa gehen wir nicht" — aber er hat schließlich auch gestanden: „Ich bin todmüde geworden in diesem Kampf; die Vertreter der katholischen Sache im Zentrum sind unüberwindlich."

Wieder steht ein einzelner, der aufs tiefste die Tradition des Reiches in sich bewahrt, ohne Gefolgschaft gegen den ungeheuren geistigen Zusammenhalt des römischen Systems. Wieder fehlt der Gnade eines Großen die Treue der Mannschaft. Wieder wird das Reich verscherzt.

Was nach Bismarck aus dem Reiche geworden ist, kennzeichnet die Epoche des

bürgerlichen Kapitalismus bis zum Weltkriege. Eine Fassade von geborgtem Schein, eine geistige Verwässerung ohnegleichen, eine nachgiebige Haltung, eine regellose und schwankende Hoffart, eine höfische Ästhetik ersetzt und fälscht die innere Kraft. Der Reichsgedanke verlottert in dieser Zeit. Er wird „symbolisch", pathetisch, professoral, pastoral, patriotisch, akademisch, feierlich und pedantisch.

Die Gründerperiode und der Jugendstil liebt die gotischen Stukkaturen, windet Girlanden und Kränze um die Balustraden eines kapitalistischen Zeitalters. Alle Stile werden gemischt. Das Unwahrhaftige der Zeit verbirgt sich hinter einer theatralischen Renaissance des schlechten Geschmacks. Der Stil der Dichtung findet nicht die Sprache des Volks und die natürlichen Laute des Herzens. Wilhelm Raabe wird nicht verstanden. Die höfischen Schuldichter beherrschen das Feld mit ihren schallenden Reimen und ihrem verlogenen Optimismus. Busch flüchtet sich in die bürgerliche Ironie — ein Charakter der tiefsten Schwermut, der den Notausgang des Humors findet. Liliencron, der preußische Dichter, wird zum Bänkelsänger der Garnisonen. Löns lebt im tiefsten Zwielicht von Kunst und Bürgertum. Der junge Thomas Mann schildert im „Tonio Kröger" die letzte schopenhauerische Generation dieses Zeitalters, den Pessimismus von Spott und Verfall, der in der allgemeinen Glückseligkeit den nahenden Untergang ahnt.

Erst der Krieg hat die Jugend des Reichs in die neue Front der Waffen gestellt, die gegen den Liberalismus Europas, gegen den „Fortschritt" des Westens gerichtet ist. Was uns in den Briefen gefallener Studenten an Opfer und Verheißung überliefert ist, bleibt seit dieser Wende der Generationen lebendig, unbesiegt, zuversichtlich und reichstreu.

Trotz des römischen Triumphes, daß Luther den Weltkrieg verloren hat, bleibt das Reich in Kraft. Denn es wächst nicht durch die Werte eines begüterten Friedens und einer müßigen Zivilisation, sondern immer nur durch die unsterblichen Opfer. Es läßt sich auch niemals zum Gleichgewicht der Dinge fügen. Es spekuliert nicht auf die Pfründen des Kapitals und auf die Betstühle der Erlösung. Es verachtet die Moralphilosophie des Durchschnittes und den Weihrauch der Humanität. Es sucht — selbst um den Preis des Glücks — den Weg der Zukunft. Jenen Irrgang des Schicksals sucht es auf, in dem es keine Rezepte gibt, weder das Rezept der Kirche noch das Rezept des Fortschritts, weder Buße noch Nutzen, weder Reue noch Erfolg. Es ist über jede Sünde und Täuschung weit erhaben.

Keiner hat so den Zusammenhang von Weltkrieg und Reichsgedanken gesehen, wie Josef Magnus Wehner in seinem Kriegsroman „Sieben vor Verdun". Nach Sieg und Verzicht, nach Opfer und Verlust schildert er die Zusammenkunft der Toten aus aller Welt:

> Sie sitzen im Rauche und reden. Sie sind allgegenwärtig, und die Zeit haben sie abgetan mit ihren Leibern. Ihre Füße sind kalt von fernster Eiszeit, und ihre

Häupter flammen von den Sternen fernster Zukunft. Sie wissen, was sie der Welt geschenkt haben, das Beispiel eines unerhörten Opfers die Jahrtausende hinauf. Sie wollen keinen Dank, sie sind unsterblich. So summen und sagen sie unhörbar vom unsichtbaren Deutschen Reiche, das seine Wurzeln hat in ihren Wunden. Und sie wissen, daß dieses Reich unsterblich ist mitten unter sterbenden Völkern.

Die katholische Kirche hat sich durch die dogmatische Vollendung ihres Systems im Vaticanum einen unleugbaren Vorsprung gesichert, der erst heute beginnt seine Früchte zu tragen. 1870 hat sie in aller Form den Liberalismus verdammt und in schroffer Opposition zum materialistischen Geiste der Zeit, im Widerstand zu allen Strömungen Europas, im Gegensatz zur Freiheit der öffentlichen Meinung das Gesetz ihrer unverbrüchlichen Gottesordnung gesichert. Das ist immerhin eine große Leistung, eine bestimmte Voraussicht in den Verlauf der Entwicklung. Die Stabilität der dogmatischen Idee hat den Weltkrieg überdauert.

So erntet heute die Kirche in einem gestrandeten Zeitalter der voraussetzungslosen Willkür. Das ist das Geheimnis der Kirchenzuflucht aller verzweifelten und ratlosen Seelen. In der Inflation der Werte kann die Kirche auf ihren felsenhaften Grund bauen, sie kann das geistige Gleichgewicht inmitten der europäischen Auflösung halten.

Aber wir dürfen uns durch diese katholische Aktion nicht täuschen lassen. Wo Rom fertig ist, fängt das Reich erst an. Wo Rom seine Autorität in allen Punkten logisch und juristisch beschließt, steht das Reich in der ewigen Wiedergeburt seines Wachstums. Wo Rom die matte Menge der Menschheit zu seinen Altären sammelt, ist die Spitze der Entwicklung schon an einem anderen geistigen Ort. Bis diese Spitze aufgeholt ist, gilt es noch viele Enttäuschungen und Übergänge durchzuhalten. Die große Ablösung des erkalteten Dogmas durch den neuen und jungen Wuchs der Nation läßt sich nicht von heute auf morgen vollziehen. Alle großen Bewegungen — sowohl der Katholizismus als auch der Marxismus — haben sich Zeit lassen müssen, haben sich nicht beirren lassen dürfen. Wer nicht die Geduld hat und die lange Spanne der Zuversicht, die volle Tragweite des Charakters, wird Rom, der alternden Macht, nicht gewachsen sein.

Es gibt jedoch ein untrügliches Anzeichen dafür, daß Rom formal vollendet, geistig abgeschlossen, dogmatisch erstarrt und erkaltet ist. Den Beweis liefert der „Syllabus", den Pius IX. am 8. Dezember 1864 als Zusammenstellung der vorzüglichsten Irrtümer der Zeit verkündigt hat, „welche in den öffentlichen Ansprachen, Rundschreiben und andern apostolischen Briefen von Sr. Heiligkeit dem Papst Pius IX. verworfen wurden." Der 80. Irrtum, den der Papst im Syllabus verdammt, lautet folgendermaßen: „Der römische Papst kann und muß sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation versöhnen und vergleichen." In allen diesen Punkten fällt die stilistische Form auf. Während die Kirchenväter immer positive Glaubens-

ziele verkündigen und die Auseinandersetzung mit dem Leben, mit dem Dasein nicht scheuen, beschränkt sich der Syllabus auf die jesuitische Taktik, die zum erstenmal auf dem Tridentiner Konzil geübt worden ist: alle positiven Zusagen zu vermeiden, nichts zu behaupten, alles zu verneinen. Es ist die alte Taktik der Religionsgespräche und Glaubensdisputationen, die negative Kritik und dogmatische Verneinung, die nicht nur eine Absage an die moderne Kultur bedeutet, sondern die Leugnung jedes Werdens, das sich außerhalb der katholischen Kirche vollzieht. Die klerikale Abwehr der liberalistischen Irrtümer offenbart sich zugleich als Flucht vor den Tatsächlichkeiten des Lebens, als Rückzug vor der organischen Entwicklung. Dies ist das untrügliche Anzeichen der inneren Erstarrung, der dogmatischen Ohnmacht, der klerikalen Defensive, der scholastischen Reaktion. Dies ist der Beweis, daß die Kirche nur noch als Fassade wirkt, als mittelalterliche Front ohne den Zuwachs an Glauben.

Auf diese rein negative Weise erledigt der Syllabus den Pantheismus, desgleichen den Naturalismus, Rationalismus und Indifferentismus, „jene Lehre, welche behauptet, alle möglichen Religionen seien gleich gut und nützlich". Ebenso wird der Staat auf sein weltliches Gebiet beschränkt, dagegen die Schuldisziplin für die Kirche in Anspruch genommen. Auch die weltliche Herrschaft des Papstes wird nur durch den liberalistischen „Irrtum" gestützt: „Die Abschaffung der weltlichen Herrschaft, welche der Apostolische Stuhl innehat, würde zur Freiheit und zum Glücke der Kirche sehr viel beitragen." Es ist bisher nicht recht beachtet worden, daß sich hier die Methode der inquisitorischen Gewissenserforschung wiederholt, die darin besteht, den „Abtrünnigen" bestimmte Irrtümer zuzuschieben. Die Inquisition hat immer die positiven Aussagen des Glaubens vermieden, sie hat nur nach den Abweichungen gesucht, nach den negativen Gründen für ihr Urteil. Der Inquisitionsprozeß gegen Giordano Bruno beweist das zur Genüge.

Auch die Gegenreformation hat ihre Ansprüche stets in dieses scheinheilige Gewand der Abwehr gekleidet. Auch im Kulturkampf haben sich die Männer des Zentrums als Märtyrer ihres Glaubens bezeichnet. Die triumphierende Kirche siegt durch die leidende Kirche.

Aber bald genug zeichnet sich die wahre Entwicklung ab: aus den Märtyrern des Kulturkampfes werden die Parlamentarier der katholischen Fraktion. Was einst Kampf um den Glauben bedeutet, wird jetzt zur Partei. Die Konfession gilt als Stimmzettel und die Kanzel als Wahlurne.

Für die Beurteilung des politischen Katholizismus ist es wichtig, daß das Zentrum nicht erst 1918 den Stellungswechsel von der Monarchie zur Republik vollzogen hat. Gleich nach 1848 predigen die Kirchenblätter die taktische Notwendigkeit, sich mit den Verhältnissen der Revolution „abzufinden". Denn der Standpunkt der Kirche liegt von jeher über dem Wechsel der Staatsreformen. Am Umsturz der Ereignisse nicht un-

mittelbar beteiligt, sucht sie doch stets aus den vollzogenen Tatsachen ihre Interessen zu wahren. Im Schutz der Parlamente sucht sie den Ausgleich zwischen Reaktion und Revolution.

Professor Ludwig Bergsträßer hat in seiner Einleitung zu den Dokumenten des politischen Katholizismus diesen parlamentarischen Standpunkt ganz richtig gekennzeichnet: „Die Moral verbietet jeglichen Bruch bestehenden Rechtes, also auch jede Revolution; aber sie hat kein Urteil darüber, ob Monarchie oder Republik zu erstreben sei. Ist eine Umwandlung oder Umwälzung, auch eine gewaltsame, einmal vollzogen, so verbietet die Moral nicht, sich auf den Boden der gegebenen Tatsachen zu stellen. So gehen Führer des Katholizismus von der absolutistischen zur konstitutionellen, so geht 1918 das Zentrum von der monarchischen zur republikanischen Staatsform über."

Der Boden der Tatsachen ist aber der Boden der jesuitischen Kirchenpolitik. Seit jeher. Seit dem Tridentinum. Die Konfession wird zum Hebel der Politik. Die Religion wird zum Spiel der Macht. Das Dogma wird ein Mittel der Berechnung in der Konstellation der augenblicklichen Mächte. Das zeigt sich heute in allen Konkordaten und Schulgesetzen, in der Duldung des Marxismus und in den Gewerkschaftsgrundlagen des sozialen Christentums.

Es hat nach Bismarcks Wunsch einen „friedlichen Papst" gegeben, der den Kulturkampf durch kluge Mäßigung und wohlwollende Verständigung beigelegt hat — Leo XIII. Sein größtes Verdienst liegt wohl darin, daß er den Katholiken wieder mit dem Staate versöhnt hat, daß er die durch Pius IX. aufgeworfene seelische Unruhe im Gewissen des katholischen Staatsbürgers besänftigt, begütigt und den Zwiespalt von Kirche und Staat gemildert hat. Er ist der wahre Lehrer eines sozialen Ausgleiches zwischen Arbeit und Kapital geworden, ein Pädagog der Wirtschaftsmoral, die jeden Klassenkampf verneint und den Frieden der Stände predigt, der Schlichter der Welt, den Bismarck anruft, der Richter im Kampf von Freiheit und Gesetz, der Gegner Rousseaus und Hegels, der Feind des schrankenlosen Individualismus und der Staatsvergötterung, der Papst des Gleichgewichts und der Synthese.

Leo XIII. ist der letzte Gläubige des katholischen Europa, der letzte Papst, der auf einen katholischen Zustand der Welt, auf eine katholische Harmonie der Kräfte vertraut, der in der Antwort auf das zweite russische Friedensrundschreiben vom 11. Januar 1899 nichts sehnlicher wünscht, als „ein System gesetzlicher und moralischer Mittel", die geeignet wären, den internationalen Frieden der menschlichen Gesellschaft zu sichern, ein Schiedsgericht, einen Völkerbund, eine unparteiliche, obligatorische Konferenz, einen einstimmigen Rat der Weltvernunft.

Aber auch hier zeigt sich der Verzicht Roms. Ein humanistisches Ideal kennzeichnet diesen Papst der guten Vorsätze und der besten Wünsche, aber der mangelnden Taten,

diesen Metternich der Kurie, der die vatikanischen Archive öffnet, um nichts Wahres zu verschweigen, der an die Ordnung der ewigen Eintracht und an die Vernunft der Vorsehung glaubt. Aber es ist nur ein großartiger Rückblick auf die Einheit des katholischen Europa, ein Wunsch nach Vergangenheit, ein intellektueller Trost aus den Schriften Augustins und des Aquinaten. Im Willen zur historischen Wahrhaftigkeit zeigt sich zugleich der Mangel an Entscheidung. Es fehlt diesem Philosophen auf dem Stuhl Petri der Wille zum Einsatz, die europäische Tatkraft Roms, der Mut zur Herrschaft und die Größe des Dogmas. Auf Pius IX., der die Kabinette Europas noch einmal herausfordert und mittelalterliche Ansprüche im Geiste Hildebrands, des Siegers von Canossa, stellt, folgt der Pazifist Leo XIII., der Apostel einer europäischen Einheit, die er träumt und wünscht, aber nicht mehr bewältigen kann, die er abgibt an das Selbstbestimmungsrecht der Staaten untereinander.

In der geschichtlichen Betrachtung und Auffassung folgt Leo XIII. durchaus den Grundsätzen Metternichs. Er nimmt denselben Ausgangspunkt, die Reformation: „Jene unheilvolle und beklagenswerte Neuerungssucht des 16. Jahrhunderts, die zunächst auf dem religiösen Gebiete Verwirrung anrichtete, mußte in ganz natürlicher Folgerichtigkeit die Philosophie und von ihr aus alle Ordnungen der bürgerlichen Gemeinschaft in Mitleidenschaft ziehen. Hier ist der Ausgangspunkt für die neueren Grundanschauungen einer zügellosen Freiheitslehre, welche man unter den heftigsten Stürmen des 18. Jahrhunderts ersonnen und verkündet hat als Grundsätze und Hauptlehren des neuen Rechts, das vorher unbekannt, nicht bloß vom christlichen, sondern auch vom Naturrecht in mehr als einer Beziehung abweicht."

Der Kommentator der Staatslehre Leos XIII., Peter Tischleder, dehnt diese Anklage gegen den reformatorischen Umsturz der katholischen Ordnung auf Kant aus, in dessen Lehre vom sittlichen Selbstbewußtsein er einen überspannten Individualismus, ja geradezu eine Fortsetzung der Rousseauschen Staatslehre erblickt. Das ist bis heute das Argument der katholischen Reaktion, das ist der tiefste Grund des Kulturkampfes gegen das evangelische Preußen der Selbstbestimmung, der protestantischen Verantwortung aus Freiheit und Pflicht. Eine größere Verfälschung der Geistesgeschichte ist nicht gut möglich: was von Frankreich, dem Herde der Revolution, dem Umsturz der Werte, dem Tribunal der Anarchie ausgegangen ist — als Willkür, als Gesellschaftsvertrag, als Menschenrecht — wird Preußen zugeschoben, dem Begriff der Ordnung, des Gehorsams und der Notwendigkeit.

Und wiederum stoßen wir auf die Auseinandersetzung von Rom und Reich, dessen Träger Preußen geworden ist, das das erste Reich des Kaisertums Christi im evangelischen Kaisertum Bismarcks und Wilhelms I. fortsetzt, das gegen die klerikale Ordnung und gegen das römische Regiment seinen Willen zur eigenen Zucht setzt. Wenn Carl Schmitt in seinem Buche „Römischer Katholizismus und politische Form" den

Eingangssatz prägt: „Es gibt einen antirömischen Affekt", so hat Hans Schwarz recht, wenn er diese Formulierung umkehrt: „Es gibt einen antipreußischen Affekt." In der Einleitung zu dem Buche von Henri Massis „Die Verteidigung des Abendlandes" hat Georg Moenius diesen Gegensatz entscheidend gekennzeichnet: „Wer Rom wählt, wird Preußen ablehnen."

Leo XIII. hat diesen „uralten Machtstreit zwischen Königtum und Priestertum" durch die mildernde Kraft seiner Persönlichkeit ausgleichen können, aber die ewige Auseinandersetzung zwischen dem Norden und dem Süden hat er nicht beseitigt. Das Wort Pius' IX. von dem, der durch die Taufe „in irgendeiner Weise dem Papste angehört", steht nach wie vor gegen das Wort Wilhelms I., der in dem Verhältnis zu Gott keinen anderen Vermittler als „unsern Herrn Jesum Christum" annehmen will. Es geht also nicht einmal um Katholizismus und Protestantismus — denn auch die Kaiser der karolingischen, sächsischen und staufischen Reichskirche dachten antipäpstlich und doch katholisch, und auch die Protestanten glauben an den Erlöser der Sünden, an den zweiten Adam der entsühnten Welt — sondern es handelt sich im tiefsten Grunde um das unmittelbare Verhältnis zu Gott, um die Berufung von Krone und Tiara.

In diesem Sinne hat sich Wilhelm I. nicht als konstitutioneller Monarch gefühlt, sondern als Träger des Gottesgnadentums, als Kaiser Christi. Am Thron der Welt begegnen sich noch einmal die ebenbürtigen Träger der zwei Schwerter, beide von demselben Willen erfüllt, den Liberalismus zu bekämpfen, aber geschieden durch den Gegensatz von Rom und Reich. Der protestantische Kaiser bindet die Freiheit des Gewissens an das Gesetz der Nation. Der römische Papst bindet die christliche Seele an das Dogma der Kirche.

In dieser Entscheidung hat die Kirche den Vorteil der Kontinuität in der Dynastie ihrer Päpste, in der Nachfolge Petri, im System des kanonischen Rechtes. Aber das Reich hat die ewige Aufgabe, die Kraft des Lebens, das Organ der Zukunft, die Geburt des Neuen. Das Amt des lebendigen Gottes.

Entscheidung

An eine Verbindung von Nationalismus und Katholizismus zu glauben, fällt schwer, wenn man an das Wort von Georg Moenius denkt: „Der Katholizismus bricht jedem Nationalismus das Rückgrat."

Wenn man zitiert:

> Wer von der Notwendigkeit überzeugt ist, die deutsche Größe in der Vergangenheit im Zusammenhang mit Rom zu sehen — wird gar nicht bereit sein — allzu viele völkische Zugeständnisse zu machen, sondern dem Gaul einfach die Kandare anzulegen. (Moenius.)

Oder:

> Das Denkmal der Teutoburg ist das Wahrzeichen unserer Verneinung der Kultur ... Das deutsche Land wurde ein undurchdringlicher Block in der Mitte Europas mit Ausmaßen von beängstigender Größe ... Anstatt Europa zu festigen, wurde das deutsche Volk die Explosivkraft, welche es dem Kotinent verbot, sich zu rekonstituieren. (Moenius.)

Oder:

> Nun also ist's nicht mehr verwunderlich, daß wir unter unseren Kranken fast ausschließlich philologisch orientierte Geister notieren: Nietzsche, der Überphilologe, Fichte, der Philologolale; Stirner, ein logomanisch entarteter Mädchenschullehrer; Lagarde, ein typisierter Gymnasialprofessor; Treitschke, ein rasender Katheder-Teutomane; Dühring, die leibhaftige philologische Besessenheit, — alles Philologen! Doch eben nur abgesehen von der Tatsache, daß eine ganze Nation die abnorme Disposition zu der Erkrankung aufweist! — Wollen wir uns nicht später gemeinsam über dieses letztere befremdliche Symptom hermachen? Vielleicht liegt hier der Weg zu einer restlosen Lösung des Problems Europa! Warum mußte Julius Caesar seinen Weg durch Europa über Marseille und durch Gallien nehmen, warum nicht über den Brennerpaß?! Wie sähe die Geschichte Europas aus, wenn er letzteren Weg gewählt hätte? (Robert Kosmas Lewin.)

Oder:

> Die wahre Romantik der Seele liegt weit ab von den wabernden Höhlen trunkener Blaublumensucher und ist, weiß Gott, nicht in der Gesellschaft frühblöder Diotima-Anbeter und irrsinniger Stammler, die im Gemäuer von Ofterdingen-Ruinen Konkokte brauen, um auf mittelalterlich-gotisch-odinschen Altären Opferdünste aufsteigen zu lassen! Pseudoromantische Geheimbünde, esoterische Kulte mit Gral-Becher aus Talmi und aller Comparserie der Wagner-Mimik! Die Seele hat Heimat in anderer Landschaft. (Robert Kosmas Lewin.)

Oder:

> Blase, Föhn, auch in alle jene Köpfe, daß hier endlich in diesem letztgekommenen Lande (gemeint ist das barbarische Germanien mit seinem „Götzenplunder“) der Homo Europäus erstehe, daß wir doch endlich alle in latinisierter Form miteinander reden, daß doch endlich auch an uns Deutschen erfüllt werde, was ja Zweck der Kolonisierung Europas war! (Robert Kosmas Lewin.)

Von welcher Seelenheimat dieser „deutsche“ Apostat spricht, bezeugt sein Eingeständnis:

> Hier schlage ich euch meine These an: Wir Semiten, wir Griechen und Phöniker, wir sind eines Blutes! So wahr Hannibal ein Punier war, so wahr ein Punier von semitischen Pulsen durchpocht ist, so wahr ist's, daß die ebenbürtigen Griechen ebenblutbürtige Asiaten sind! Denn die Griechen sind ein asiatisches Volk. Denn Homers Helden tragen die Prägung und Framung unserer semitischen Vorzeit. Denn Homers Epen sind letzte, äußerste Gestaltung dessen, was in der Heroenzeit Israels vorgedacht und vorgekämpft war. Und Achill und Patroklus sind weiß Gott weit eher die Blut- und Artverwandten von David und Jonathan als von irgendwelchen bärenhautbehafteten Rauf- und Saufbrüdern aus kimbrischen Wäldern.

Wenn Hitler wirklich das Wort gesagt hat, das für seine gegenwärtige Stellung offenbar nicht mehr zutrifft, „die katholische Kirche werde nichts zu lachen haben, wenn der Nationalsozialismus ans Ruder kommt“, so ist das eine verständliche Reaktion auf die grotesken Zumutungen eines ultramontanen Literaten, eines „Fremdlings“, der von sich selbst gesagt hat, daß er ein gutes Erbe scharfen jüdischen Intellektualismus mitbringt.

Freilich, dieser literarische Ultramontanismus im Bunde mit der Romanitas und im Bunde mit der Action française darf nicht allzu ernst genommen werden. Der jüdische Kosmopolit Lewin, der Abtrünnige des eigenen mosaischen Glaubens, dessen Blutsspur dieser Zänker im Lager des Katholizismus ebensowenig tilgen kann wie Paulus, der in den Staatsgrenzen nur hemmende postalische, verkehrstechnische und bürokratische Schranken sieht, ist längst durch Leo XIII. überführt, der im Staate kein Naturprodukt wie einen Bienenstock, sondern „vermöge der spezifischen Naturanlage des Menschen als eines vernünftigen Wesens ein Werk der Vernunft“ erblickt.

Das Katholische, das Katholon bedeutet das Ganze, das Allgemeine, das Mannigfaltige in der Einheit, das Organische und Harmonische, das Vielfältige im Spiegel der unerschöpflichen Ordnung Gottes. Das Katholon bedeutet ein Weltganzes, von dem der Rembrandtdeutsche gesagt hat: „Alle Dinge, die wesentlich ein Ganzes sind — in meiner Fassung: alle Katholon-Dinge — wie Gott selbst, das Leben, die Seele, die Persönlichkeit und hundert andere bestehen nur durch völlige Beschlossenheit nach innen und Geschlossenheit nach außen. Ein Ganzes, das nicht abgegrenzt, das verschmiert und unrein ist, ist ein Widerspruch in sich.“

Der katholischen Weltanschauung entspricht ein gegliedertes und vielseitiges, eigenartiges und urwüchsiges Abbild der ewigen Ideen, ein Spiegel der gestalteten Formen, zu denen auch die Nation gehört. Die Romantiker leben alle aus diesem „Geist des Ganzen", der kein Geist der Gleichmacherei, der Norm, des trockenen, mechanischen Weltbildes ist, sondern ein Geist geprägter Wirklichkeit, ein Geist, der das Volkstümliche und Besondere achtet. Selbst der Jesuit Peter Lippert bezeichnet die katholische Wirklichkeit als eine naive, aus der das Naturhafte hervorbricht, also das, was Görres das Unbewußte, Pflanzenhafte, Märchenhafte und Sagenhafte genannt hat, was in der ganzen Romantik als Volksgeist, als Hieroglyphe des Ewigen gedeutet worden ist.

Darum wendet sich auch Leo XIII. gegen die Vergötterung der Vernunft, die den Staat nur als Vertragsverhältnis der Menschen untereinander betrachtet, als Steuergeschäft und Warenfabrik, als Güterspeicher und Tarifpolitik, darum sucht er an Stelle des revolutionären Klassenkampfes „als Restbestand individualistischer Denkformen" die organische Gemeinschaft der Stände zu setzen, die sich zur höheren Einheit von Arbeit und Kapital, Leistung und Umsatz verpflichten.

Mit dem katholischen Gedanken verbindet sich also durchaus der vaterländische, denn auch das Vaterland ist ein „Dekret des Absoluten", dem man Ehrfurcht schuldet. Von dieser Ehrfurcht allerdings will Robert Kosmas Lewin nichts wissern, der sich auf das Wort des Paters Franziskus Stratmann bezieht: „Jeder hat sein Vaterland da, wo er seine augenblickliche staatliche Obrigkeit hat; die Vaterlandsliebe gehört diesem Staat und keinem anderen. Insbesondere für den Priester soll die soziale und nationale Farbe nichts weiter sein als eben Farbe: völlig belanglose Außenseite ..."

In diesem Sinne setzt Robert Kosmas Lewin die Vaterlandsliebe immer nur in Anführungszeichen und sieht in ihr nichts mehr als eine schuldige Loyalität, als den Respekt vor Polizei und Obrigkeit! In diesem ultramontanen und judenchristlichen Katholizismus verbinden sich die beiden Tatsachen, die Dr. Max Buchner, der Herausgeber der „Gelben Hefte", klar gekennzeichnet hat: Erstens der Mißbrauch kirchlicher Gefühle zum politischen Kampf — zweitens die Überfremdung des bodenständigen Katholizismus in Deutschland.

So schwer es also fällt, angesichts dieser Beispiele an eine Verbindung von Nationalismus und Katholizismus zu glauben, so genügt doch ein Blick auf die lange Reihe nationaler Katholiken von Rang, etwa auf den Kirchenfürsten Johann Michael Sailer, den Freund Schellings, auf den Fürstbischof Melchior von Diepenbrock, auf Ludwig Richter, den Maler der katholischen Spätromantik, auf Friedrich Wilhelm Weber, den Dichter von „Dreizehnlinden", auf Graf von Spee, den Sieger von Coronel und den Helden der „Scharnhorst" vor den Falklandinseln, um das Vertrauen zwischen Nationalismus und Katholizismus herzustellen, diese innere Zuge-

hörigkeit des katholischen Staatsbürgers zu den Pflichten und Opfern der Nation, die immer gegolten hat, solange nicht auch hier die innere Eintracht von äußeren Einflüssen gestört worden ist.

Von der Romantik ist diese innige Verbindung ganz besonders ausgegangen, diese Einheit von Volk und Glauben, von Natur und Geschichte. Das zerrissene Herz Europas — Deutschland —, das die Not der Konfessionen aufs tiefste erlitten hat, das zum Schauplatz der Dogmenkriege und zum Opfer der Religion geworden ist, dieses Deutschland der Gegensätze, der Spaltung und der geschichtlichen Katastrophen, dieses Land der Unruhe und Enttäuschung, ist schließlich doch auf Grund seiner tiefen Wahrhaftigkeit zu der Erkenntnis Luthers gelangt: „Wenn man auf Gelehrsamkeit schaut, so sind auf beiden Seiten Rabbiner."

Über die dogmatischen, theologischen und moralphilosophischen Kathederstreitigkeiten hinweg kann Moeller van den Bruck das versöhnliche Wort sagen, das durch das Kriegserlebnis, durch die Nähe von Mann zu Mann, durch die Kameradschaft der Taten bestärkt worden ist:

> Überall gibt es Deutsche, die ihr Bekenntnis nicht mehr als Konfession empfinden, welche scheidet, sondern als Religion, die verbindet. Überall nähern sich Katholiken und Protestanten über das Bekenntnis hinweg einander als Deutsche an, durchdringen sich Protestanten mit dem katholischen Gedanken der Einen Kirche und wird Luther von Katholiken nicht mehr als der Urheber der Aufklärung, des Rationalismus und des Liberalismus verstanden, sondern als ein letzter großer und deutscher Mystiker erkannt. Wir werden die Kraft haben müssen, alle Gegensätze, die wir von unserer Geschichte her in uns tragen, nicht zu verleugnen und abzustoßen, sondern zu bekennen und zu verhindern.
>
> Wir werden die Kraft haben müssen, auch jetzt wieder „Welfen" zu sein, die sich mit ihrem Stammesbewußtsein erfüllen, und zugleich „Ghibellinen" zu sein, die den Reichsgedanken vertreten. Wir werden die Kraft haben müssen, Barbaren und Christen, Katholiken und Protestanten, Süddeutsche und Norddeutsche, Westdeutsche und Ostdeutsche zu sein. Wir werden die Kraft haben müssen, hier Preußen und dort Österreich oder Bayern, Schwaben, Franken, Hessen, Sachsen, Friesen zu sein: dies alles für sich und doch füreinander — als Deutsche.

Aber noch in einer anderen weltanschaulichen Wurzel begegnen sich Nationalismus und Katholizismus. In einer tiefen Übersättigung des technischen Zeitalters offenbart sich heute ein „Unbehagen der Kultur", dem Siegmund Freud den Titel seines letzten Werkes gegeben hat. Das so stolz und hochmütig begonnene Zeitalter der Aufklärung und der mechanischen Naturwissenschaften ist am Ende. Der „Fortschritt" als Thron der Vernunft, als unendliche Kraft mündet in den Zweifel. Der Mensch „leidet am Geist".

Die Tragik des Geistes, die wir heute vor Augen haben, ist der Zweifel des Geistes an sich selbst. Es hat sich herausgestellt, daß der Geist durchaus nicht die un-

begrenzten Möglichkeiten besitzt, auf die der Liberalismus hoffte. Das ist vielleicht das Erschütterndste in der Krise des menschlichen Selbstbewußtseins, die eigentliche Revolution unserer Epoche, daß der Geist zerstören kann, was er aufgebaut hat, daß er seine eigene Wahrheit bezweifelt und von einem gewissen Punkte ab das Denken benutzt, um das Denken zu vernichten. Nur auf diese Weise ist der Marxismus möglich geworden. Der Geist in seiner höchsten Ausbildung, in seiner absoluten Form, in seiner reinsten Selbstverständigung — Hegel — hat auch die Handhabe (die Methode), sich selbst zu verneinen — Marx. In diesem Vorgang, der die Selbstauflösung des 19. Jahrhunderts bezeichnet, erkennen wir die verzweifelte Lage einer Menschheit, die nur auf den Geist vertraut hat und an ihm irre geworden ist.

Die griechische Welt lebt ganz in der harmonischen Verbindung von Leib, Seele und Geist. Die Entwicklung des Abendlandes verliert im Verlaufe einer nahezu zweitausendjährigen Geschichte diesen organischen Zusammenhang, diesen lebendigen Austausch der Kräfte. Immer mehr spaltet sich der Geist von Leib und Seele ab. Er gerät im gotischen Zeitalter in einen gefährlichen Gegensatz zum Leben. Als die mittelalterliche Einheit zerfällt, vollendet sich dieser Gegensatz: der reine Idealismus kennt die Natur nur noch als Erscheinung — der reine Materialismus kennt die Natur nur noch als Stoff. Wir begreifen heute, daß sowohl die Stellung des Idealismus wie die Stellung des Materialismus falsch und einseitig ist. Wir ahnen etwas von dem organischen Zusammenhang der Natur und Seele, das heißt von der beseelten Wirklichkeit.

Ein Denker kommt uns zu Hilfe, der die Romantik vollendet und das Erbe Friedrich Nietzsches weiter reicht: Ludwig Klages. Der Titel seines Hauptwerkes kennzeichnet die Situation: „Der Geist als Widersacher der Seele".

Was ist der Geist in seiner höchsten Form? Einfach gesagt: das Nichts, das Absolute, das heißt das Losgelöste, während es uns gerade auf das Unlösliche der zeugenden Erde, der nährenden Heimat, der nationalen Gemeinschaft ankommt. Und trotzdem wird dieses Nichts, dieses Absolute übermächtig. Der Geist hat, wie Klages sagt, in der Entwicklung seiner Denkmittel alles seelische Leben verbraucht, unterjocht und der Internationale seines unbeschränkten Gebietes hörig gemacht. Er hat der Welt das Kreuz aufgeladen, an dem das Leben, die Seele zermartert wird. Er hat die Natur in mechanische Gesetze eingeklammert, er hat alle Lebensformen an sich gerissen und ihre Ursprünglichkeit und Eigentümlichkeit gemordet. Er hat ein allgemeines Sittengesetz und ein allgemeines Menschenrecht verkündet, sich dabei aber in den Mantel der Heuchelei und Barmherzigkeit verkleidet. Er hat in den mittelalterlichen Foltern, in der asketischen Buße, in der klerikalen Gotik das Leben als Sünde verdächtigt und so verleugnet und abgetötet. Er hat die große nationale Erneuerung der lutherischen Reformation in den Geist humanistischer Aufklärung umgebogen, so daß die Tat von Wittenberg zur Tat des Bastille-Sturms entartete. Er hat sich in Hegel bis zum

eisigsten Gipfel verstiegen, den Geist dem Leben gleichzusetzen. Er hat in Marx das Schema der Weltzerstörung gefunden, die den Haß gegen das Leben zum Haß gegen das Eigentum (das Eigentümliche!) steigert.

Klages gibt eine unübertreffliche Charakteristik des antiken und neuzeitlichen Forschertyps: „Der antike Forscher begegnet der Natur entweder fürchtend oder liebend und verehrend; der neuzeitliche begegnet ihr mit dem Auge des Eroberers, der sich grundsätzlich im Besitz überlegener Mittel glaubt, um ihre verschlossenen Pforten zu öffnen und sie zur Herausgabe ihrer Schätze an den Menschen zu bewegen ... Wenn jener noch in der Nachbarschaft des Orakeldeuters zu Hause ist, so vergliche man diesen passend mit dem Untersuchungsrichter, der einem hartnäckigen und verschmitzten Angeklagten wichtige Geständnisse zu entlocken trachtet."

Der Geist ist also in seiner eigenmächtigen Form die tiefste Kraft des Bösen, die den Menschen in Hader mit sich selbst bringt und deren Willen zur Macht grausamer ist als das Leben in seinem Kampf. Klages gibt ein Beispiel der Zerstörungswut des „heiligen" Geistes im Gleichnis des Herakles. Seine „Bahn bluttriefenden Ruhms" beginnt er mit dem Kampf gegen die Ungetüme der Natur, die in Wahrheit nur die zeugenden Kräfte der Erdmutter sind. Sein Siegeszug versinnbildlicht „in beklemmend lückenloser Reihe" den Untergang der Götterwelt. Er tötet den nemäischen Löwen, „das lebendige Zeichen der Urglut", er vernichtet die Schlange, den Muttergrund, er ereilt die schnellfüßige Hirschkuh, das Tier der Artemis, „das ehrwürdige Symbol einer überall nährenden Gegenwart", er „fängt den Eber, den Geist des Dickichts, worin ein schöpferisches Dunkel wohnt", er verursacht den Tod erdgeborener Zentauren, „verjagt die Kraniche, die ehernen Stimmen des sphärischen Luftzugs, bändigt im kretischen Stier den Dämon dionysischer Sinnlichkeit, besiegt die Amazonen, das kriegerische Heer der Urnacht, erstickt, indem er ihn vom Boden in die nackte Luft emporhebt, das Bild der zeugenden Schollennähe, den durch Erdberührung unbesieglichen Antäos".

Das ganze Problem mündet in die Frage der Technik und der Maschine. Die Maschine hat uns übermannt, und es ist die Frage Spenglers wie Klages', ob wir jemals wieder die beseelten Kräfte der Natur aus der Mechanisierung erlösen können. Denn die Fortschritte der Aufklärung, die Konstruktionen des Menschenverstandes und die Güter der Technik haben nur die Wege nach außen erweitert, den Rückweg nach innen aber verschlossen. „Hat uns die Flinte das Verständnis für das Wesen der Adlerseele erschlossen", fragt Ludwig Klages, „enthüllten wir das Geheimnis des Hochwaldes, nachdem wir Fabriken errichtet, die bald auch den letzten verwandelt haben in Zeitungspapier; lösten wir das Rätsel des Flüssigen, weil wir Seen besser zu stauen, Ströme im Handumdrehen zu kanalisieren wissen und das heilige Element der Alten nur mehr nach Pferdekräften in Anschlag bringen?"

Das Verhältnis von Leben und Geist spielt sich also so ab, daß der Geist, einem

Keil vergleichbar, sich zwischen die Lebenspole von Körper und Seele schiebt, mit der Absicht, den Leib zu entseelen und die Seele zu entleiben. Daher herrscht nach Klages zwischen Geist und Leben eine unüberbrückbare Feindseligkeit, die zur unausweichlichen Entscheidung zwingt. Wir glauben aber nicht mit Spengler an den Untergang des Abendlandes durch die Vollendung der Technik, wir glauben auch nicht mit Klages, daß die Maschine das unentrinnbare Schicksal der Menschheit ist. Beide überschätzen die Technik und die Maschine in ihrer Gesamtwirkung, beide denken nicht an die Grenzen, die der Maschine gesetzt sind. Denn die maschinelle Kraft und der technische Geist haben keine unendliche Wirkkraft, sondern sind gebunden an die ewige Notwendigkeit. In dieser Notwendigkeit, die wir als das Reich der beseelten Wirklichkeit betrachten, regiert aber die unausschöpfliche Kraft des lebendigen Gottes.

In Wirklichkeit spielt sich das Verhältnis von Leben und Geist als polarer Wechsel der Erscheinungen ab. Heute betrachten wir die internationale Herrschaft eines gewalttätigen Geistes nicht mehr als Zukunftsschicksal, sondern als Schuld der Vergangenheit, die wir überlebt haben. Eine andere Macht bestimmt das Gesicht des Abendlandes: der national durchwirkte und gebundene Geist, das heißt der Volksgeist, der sich im Einklang weiß mit den Kräften der Rasse, der Nation, des Glaubens, des Lebens und mit den Gesetzen gezügelter Ordnung und ernster Verantwortung in staatsbewußter Macht.

Von diesem Standpunkte aus ist der Geist nicht mehr der Widersacher des Lebens, der Fremdling in der Natur, der Despot, der seine zerstörende Kraft gegen die erhaltenden Kräfte des Mythus richtet, sondern er ist selbst eine Stufe im organischen Leben, an das er gebunden bleiben muß. Aus dieser Einsicht fließt die revolutionäre Haltung des Nationalismus, der Rückstoß des konservativen Gedankens, der ein naturverbundenes Volk entschlossen sieht, den Geist der Willkür, der heute die Welt beherrscht, aufs äußerste zu bekämpfen. Die Gesetze des Organischen sind explosiv. Die Zeit kommt mit schneller Ungeheuerlichkeit, wo die Kessel und Barometer zerspringen und die Satzungen des internationalen Geistes zerstört werden.

Es ist klar, daß sich Nationalismus und Katholizismus in diesem Punkte einig sind. Denn auch der Katholizismus glaubt an die geweihten Formen des organischen Lebens, in das Gott seine Ideen, seine Kunstwerke, seine Urbilder eingeprägt hat. Die Kunstformen Gottes zu zerstören, die Charakterbilder der Nationen zu vertilgen, die eigentümlichen Gestalten in ihrer Mannigfaltigkeit durch das Dogma der Gleichförmigkeit zu vernichten — das widerspricht dem katholischen Sinn für das Wirkliche, in dem sich Gott offenbart.

Die letzte Entscheidung liegt aber nicht auf dem Felde der Weltanschauung, sondern in der religiösen Frage.

Jede Weltanschauung wechselt ihre Stellung in der Zeit. Der Katholizismus

dagegen will mehr bedeuten als eine Weltanschauung, zu der man sich entschließen kann oder nicht, die man ablehnen kann oder nicht. Der Katholizismus bedeutet die geistige, rechtliche, dogmatische, unfehlbare, unbedingte Macht der Kirche.

Damit kehren wir an den Anfang dieses Buches zurück, an den Ursprung einer fast zweitausendjährigen Geschichte des Dogmas, das sich die Frage nach dem Sinn der Erlösung und nach dem Wesen der Sünde gestellt hat, ohne sie zu lösen.

Von der Ruhe des katholischen Herzens, vom Frieden der katholischen Seele, von der frommen Heiterkeit des kirchlichen Gemüts zeugt die Welt der Legenden, das Bild der Ordensstifter und Heiligen. Aber an den entscheidenden Stellen zerbricht immer wieder die Harmonie von Gott, Kirche und Mensch, nämlich in den Augenblicken der unmittelbaren Zwiesprache des Ich mit dem Du, in den Augenblicken der Glaubensnot und jenes dringenden Zurufes der Gnade.

Zwei Bekenntnisse sprechen von diesem Zwischenreich der Kirche, die sich zwischen Gott und Mensch aufgebaut hat, um ihre Gnaden nach Verdienst zu spenden. Beide Bekenntnisse stammen von Männern ursprünglich katholischen Glaubens, denen das Heil der Kirche zum Zwang des Gewissens geworden ist. Beide bekennen ringend, suchend, leidenschaftlich ihre Verzweiflung über ein Sündendogma, das der Kirche als „Apparat der Erlösung" dient. Das erste Bekenntnis schreibt Luther in seiner Schrift „Vom verknechteten Willen":

> Ein guter Theologe lehrt so. Dem gemeinen Haufen muß man mit der äußeren Gewalt des Schwertes wehren, sobald er böse handelt, wie Paulus lehrt Röm. 13; nicht aber sind die Gewissen durch ihre falschen Gesetze zu verstricken, daß sie mit Sünden beunruhigt werden, wo Gott nicht gewollt hat, daß Sünden sind. Denn durch das Gebot Gottes allein werden die Gewissen gebunden, so daß jene sich zwischen Gott und die weltliche Gewalt stellende Tyrannei der Päpstlichen, die fälschlich inwendig die Seelen schreckt und tötet, und auswendig vergeblich den Leib ermüdet, vollständig aus dem Wege geräumt wird. Denn wenn sie auch äußerlich zur Beichte und anderen Lasten zwingt, so wird dadurch doch nicht dem Herzen gewehrt, sondern es wird nur noch mehr zum Haß gegen Gott und Menschen aufgereizt; und vergeblich martert sie äußerlich den Leib und erzielt nur reine Heuchler, so daß solche Gesetzestyrannen nichts anderes sind, denn reißende Wölfe, Diebe und Seelenräuber (Matth. 7, 15)). Und du (Erasmus von Rotterdam) empfiehlst diese trefflichen Seelenberater uns wiederum, das heißt, du bist der Anwalt der grausamsten Seelenmörder, daß sie die Welt mit Heuchlern, mit solchen, die im Herzen Gott lästern und verachten, erfüllen und diese nur äußerlich etwas in Schranken gehalten werden; als ob es eine andere Art, in Schranken zu halten, nicht gäbe, die nicht zu Heuchlern macht und ohne die Gewissen zu verderben geübt wird, wovon ich bereits gesprochen habe.

Das andere Bekenntnis schreibt Joseph Wittig im Kampf um seine „Erlösten":

> Als ich nun ruhig zu werden begann, fing auch mein Freund an, von der Bedeutung der Sünde im Leben des katholischen Menschen zu sprechen. Er gestand mir zu, daß wenigstens in den Jahren unserer Jugend das religiöse Leben fast nur

Kampf und Quälerei sei: Gottesfrieden nur am Sonnabendnachmittag und Sonntag, von der Beicht an bis einige Stunden nach der heiligen Kommunion, ein anstrengender Weg von der Beichte bis zur Sünde, von der Sünde zur Beicht, ein qualvoller Wechsel von Wiederherstellung und Verfall, Verfall und Wiederherstellung. Der Katholik treibt sich sein Leben lang — so lang damals schon unser Leben war — in den Grenzgebieten des Reiches Gottes herum und fühlt sich stets von Strafen für Grenzüberschreitungen bedroht. Er hat gar keine Zeit, etwas nach der Mitte des Gottesreiches zu wandern, wo es eigentlich erst schön zu werden beginnt. Er muß fortwährend an der Grenze Grenzverletzungsprozesse mit seiner Seele, mit seinem Beichtvater, mit seinem Herrgott durchfechten. Er lernt die Geographie des Gottesreiches auswendig, nämlich die Dogmatik; er studiert das Jus des Gottesreiches, nämlich die Moral. Er weiß genau, wieviel Gramm Brot er essen darf, ohne das Fastengebot zu verletzen. Er schließt ziemlich viel Verträge ab mit seinem Gott: gegen die und die Leistung erwartet er, freilich in aller Demut und mit dem Zugeständnisse jedes Mangels eines Rechtsanspruches, ganz bestimmte Leistungen von seiten Gottes. Er liebt Gott, aber immer aus der Ferne, von der Grenze her, wo er diese Liebe in jeder Minute verlieren kann. Mehr noch fürchtet er Gott, freilich auch aus der Ferne, in der er doch manchmal denkt, etwas riskieren zu dürfen. Gegen das Land in der Mitte, gegen das Land der heiligen Mystik, hat er sogar ein starkes Mißtrauen. Es läßt sich dogmatisch und juristisch nicht scharf genug erfassen und ist im Ganzen zu unwissenschaftlich, so unwissenschaftlich, daß sogar der reichlich angefüllte theologische Stundenplan nicht einmal den Namen davon nennt.

Die Welt ohne Sünde, freilich nicht ohne Schuld — das ist das Gebiet des Glaubens, der in der Gnade Gottes steht. Luther, wie Augustinus von der vollen Wucht der göttlichen Ansprache getroffen, hat darum die Freiheit des Willens verneint, um alle Ehre und Allmacht Gott zuzuweisen. Es liegt kein Fatalismus in dieser Lehre vom verknechteten Willen, der wie ein „Zugtier" von Gott oder dem Teufel geritten wird, sondern ein heroischer Einblick in das Wesen der Welt, die voll der Gnade, aber auch voll der Schuld ist. Es liegt auch keine blinde Verzweiflung in dieser Lehre, wohl aber das Schicksal der Gnadenwahl und die Bestimmung zum Reich.

Damit tritt die ursprüngliche Gestalt des Jesus von Nazareth wieder klar hervor: nicht als Opfer und Anwalt der Sünden, sondern als Richter, der in der geschichtlichen Stunde der Offenbarung von jenem Reiche spricht, das vor der Zeit den Auserwählten bereitet ist.

Dies ist der Reichsgedanke des kaiserlichen Mittelalters, der über den Nationen steht und zum Gegner Roms bestimmt ist. Es ist der Reichsgedanke der Deutschen, deren Weg immer auf der Suche ist nach dem Unerforschlichen und Unerfüllbaren.

Die Frage, die sich Augustinus mit heimlichem Schrecken stellt, warum Gott, der Allmächtige seines Willens, das Böse nicht hindert, wiederholt sich bei Luther: „Doch warum ändert er nicht zugleich die bösen Willen, die er bewegt?" Luther rechnet das

zu den Geheimnissen der Majestät und zu dem unbegreiflichen Gericht. Aber dem augustinischen Sündenbegriff entronnen, findet er doch den richtigen Zugang zum Sinn der Weltgeschichte, in deren Mitte der Mensch gestellt ist. „Es steht nicht in seinem Gutdünken", sagt Luther vom Menschen, der von Gott und dem Teufel heimgesucht wird, „zu dem einen oder anderen dieser beiden zu laufen oder den einen oder anderen zu suchen; sondern sie selbst streiten darum, ihn zu gewinnen und zu besitzen."

Damit ist alle menschliche Betrachtung der Weltgeschichte überwunden, jeder Pessimismus oder Optimismus, jede Diesseitshoffnung und jeder Jenseitswahn, jede Lohnsucht und jeder Verdienstglauben, jede Werkgerechtigkeit und jedes Sakrament. Die dramatische Notwendigkeit beherrscht nun das Feld der Weltgeschichte allein. Damit ist Augustins tiefster Gedanke getroffen, der Gedanke der Vorsehung, den Luther aufnimmt: „So erwartet die Frommen das Reich, auch wenn sie es selbst weder suchen noch daran denken, welches ihnen ja von ihrem Vater bereitet ist, nicht allein bevor sie selbst waren, sondern auch vor Erschaffung der Welt ... Denn das Reich Gottes wird nicht bereitet, sondern ist bereitet, die Kinder des Reichs aber werden bereitet, bereiten nicht das Reich, das heißt, das Reich verdient die Söhne, nicht verdienen die Söhne das Reich."

Damit ist der Kirche der letzte Grund genommen, die Seelen zu bereiten, die Sünden durch Gnaden und Verdienste abzulösen, durch Opfer und Werke, durch Buße und Fasten, durch Reue und Gebet. Denn nun gilt kein Mittleramt mehr zwischen Gott und Mensch, es ist auch nicht die Wahl der guten Werke, die entscheidet, sondern das Schicksal des Glaubens, der nicht in der Macht und Lehre der Kirche steht, das Schicksal des Charakters, der vor der Weltgeschichte besteht oder schuldig wird.

In dieser Tragweite des Glaubens erfüllt sich noch einmal das Wort des Apostels Johannes, dessen Sinn auch Luther bestätigt hat: „Niemand kann zu mir kommen, es sei ihm denn von meinem Vater gegeben."

Es ist der Gedanke des Reiches, das Christus verkündigt hat, anders als es die Kirche will, des Reiches, „das nur wenige annehmen", das nicht die Zeichen der Konfessionen trägt, sondern das Zeichen der Gnade.

Literaturverzeichnis

Karl Adam: Das Wesen des Katholizismus. Düsseldorf 1925.
Augustinus: Bekenntnisse, übertragen und eingeleitet von Hermann Hefele. Jena 1921.
De civitate dei, die staatswissenschaftlichen Teile übersetzt von Karl Völker. Jena 1923.
Predigten und Briefe, eingeleitet und übersetzt von Heinrich Hubert Lesaar. Paderborn 1929.
Vom seligen Leben, übersetzt und eingeleitet von Johannes Hessen. Leipzig 1923.
Alfred Baeumler: Nietzsche, der Philosoph und Politiker. Leipzig 1931.
Julius Baumann: Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquin. Leipzig 1909.
Jakob Baxa: Adam Müller, ein Lebensbild aus den Befreiungskriegen und aus der deutschen Restauration. Jena 1930.
Rudolf Baxmann: Die Politik der Päpste von Gregor I. bis Gregor VII. Elberfeld 1868.
Clive Bell: Kunst, herausgegeben und eingeleitet von Paul Westheim. Dresden 1922.
Nikolaus Berdjajew: Das neue Mittelalter, Betrachtungen über das Schicksal Rußlands und Europas. Darmstadt 1927.
Joseph Bernhart: Der Vatikan als Thron der Welt. Leipzig 1930.
Augustinus, ein Lesebuch aus seinen Werken. München 1922.
Ernst Bernheim: Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung. Tübingen 1908.
Quellen zur Geschichte des Investiturstreites. Leipzig 1907.
Hans Blüher: Deutscher Katechismus des Christentums. Küstrin 1930.
Die Aristie des Jesus von Nazareth. Heidelberg 1922.
Heinrich Böhmer: Loyola und die deutsche Mystik. Leipzig 1921.
Bonaventura: Franziskus von Assisi. Paderborn 1921.
Karl Brandi: Gegenreformation und Religionskriege. Leipzig 1930.
Eduard Bratke: Luthers 95 Thesen und ihre dogmenhistorischen Voraussetzungen. Göttingen 1884.
Theodor Brecht: Leo XIII. und der Protestantismus. Barmen 1891.
Giordano Bruno: Gesammelte Werke, herausgegeben von Ludwig Kuhlenbeck. Jena 1904—1909.
Jakob Burckhardt: Die Kultur der Renaissance in Italien. Berlin 1928.
Dante: Das neue Leben, übersetzt von Rudolf Borchardt. Berlin 1922.
Göttliche Komödie, bearbeitet von Paul Pochhammer. Leipzig 1920.
Monarchie, eingeleitet und herausgegeben von Friedrich Schneider. Weimar 1930.
Ignaz von Döllinger: Akademische Vorträge. Nördlingen 1888—91.
Das Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger. München 1864.
Der Papst und das Konzil. Leipzig 1869.
Luther, eine Skizze. Freiburg 1851.

Bernhard Duhr S. J.: Die Jesuiten an den deutschen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts. Freiburg 1901.
Hundert Jesuitenfabeln. Freiburg 1904.
Adolf Ebert: Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters. Leipzig 1874—87.
Eckehart: Schriften und Predigten, aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Leipzig 1903.
Heinrich von Eicken: Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung. Stuttgart 1913.
Rudolf Eucken: Die Philosophie des Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit. Bad Sachsa 1910.
Die Lebensanschauungen der großen Denker. Berlin 1925.
Alfred Feder S. J.: Das geistliche Tagebuch des hl. Ignatius von Loyola. Regensburg 1922.
Joseph Gabriel Findel: Schriften über Freimaurerei. Leipzig 1892—1902.
Sebastian Franck: Paradoxa. Jena 1909.
Franziskus von Assisi: Die Fioretti, nebst einer Auswahl aus den ältesten Beschreibungen seines Lebens und aus seinen eigenen Schriften, herausgegeben von Dietrich V. Hildebrand. Berlin 1926.
Sigmund Freud: Das Unbehagen in der Kultur. Wien 1930.
Egon Friedell: Das Jesusproblem, mit einem Vorwort von Hermann Bahr. Wien 1921.
Johann Friedrich: Geschichte des Vatikanischen Konzils. Bonn 1877—83.
René Fülöp-Miller: Macht und Geheimnis der Jesuiten. Leipzig 1929.
Wilhelm Giesebrecht: Geschichte der deutschen Kaiserzeit, Auswahl herausgegeben und eingeleitet von Paul Alfred Merbach. Berlin 1923.
Joseph von Görres: Mystik, Magie und Dämonie. München 1927. Eine Auswahl, herausgegeben von Wilhelm Schellberg. Münster 1926.
Auswahl aus seinen nationalen Schriften von Hans A. Münster. Hamburg 1926.
Deutschlands Wiedergeburt, 2 Aufsätze. Köln 1924.
Briefe an Braut und Familie. Leipzig 1926.
Der hl. Franziskus von Assisi. Berlin 1927.
Eberhard Gothein: Ignatius von Loyola und die Gegenreformation. Halle 1895.
Ferdinand Gregorovius: Geschichte der Stadt Rom. Dresden 1926.
Gustav Gundlach S. J.: Zur Soziologie der katholischen Ideenwelt und des Jesuitenordens. Freiburg 1927.
Wilhelm Gundlach: Heldenlieder der deutschen Kaiserzeit. Innsbruck 1894—99.
Adolf von Harnack: Das Testament Leos XIII. Berlin 1894.
Lehrbuch der Dogmengeschichte. Tübingen 1909.
Willy Hellpach: Zwischen Wittenberg und Rom. Berlin 1931.
Johannes Hessen: Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart 1926.
Marie Herzfeld: Leonardo da Vinci, der Denker, Forscher und Poet. Jena 1926.
Friedrich Hielscher: Das Reich. Berlin 1931.
Paul Graf von Hoensbroech: Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. Leipzig 1900—02.
Ricarda Huch: Die Romantik. Leipzig 1920.
Siegfrid Kadner: Urheimat und Weg des Kulturmenschen. Jena 1931.
Ernst Kantorowicz: Kaiser Friedrich II. Berlin 1927.

Wilhelm Emmanuel von Ketteler: Ausgewählte Schriften, herausgegeben von Johannes Mummbauer. Kempten 1911.

Franz Xaver Kiefl: Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Regensburg 1922.

Joseph Klausner: Jesus von Nazareth, seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Berlin. 1930.

Fritz Knapp: Die deutsche Kunst. Münster 1930.

Julius Langbehn: Der Geist des Ganzen. Freiburg 1930.

Adolf Lasson: Meister Eckehart der Mystiker, zur Geschichte der religiösen Spekulation in Deutschland. Berlin 1868.

Gottfried Wilhelm Leibniz: Theodizee, herausgegeben von Artur Buchenau. Leipzig 1925.

Theodor Lessing: Europa und Asien (Untergang der Erde am Geist). Hannover 1924.

Robert Kosmas Lewin: Apostatenbriefe. Wiesbaden 1928.

Peter Lippert S. J.: Zur Psychologie des Jesuitenordens. Kempten 1912.
Das Wesen des katholischen Menschen. München 1923.

Ignatius von Loyola: Die geistlichen Übungen. München 1921.

Martin Luther: Gesammelte Werke. Berlin 1905.

Paul Majunke: Geschichte des Kulturkampfes. Paderborn 1902.

J. B. Malina: Orbis Catholicus, Bilder gläubiger Menschen und geheiligter Formen. Berlin 1930.

Valeriu Marcu: Die Geburt der Nationen, von der Einheit des Glaubens zur Demokratie des Geldes. Berlin 1931.

Joseph Mausbach: Die katholische Moral und ihre Gegner. Köln 1921.
Thomas von Aquin als Meister der christlichen Sittenlehre. München 1925.

Fürst Metternich: Briefwechsel aus dem Exil. Wien 1923.
Denkwürdigkeiten. München 1921.

Karl Mirbt: Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Tübingen 1901.

Moeller van den Bruck: Das dritte Reich. Hamburg 1931.

Georg Müller: Das neue Rechtsbuch der katholischen Kirche. Langensalza 1928.

Karl Neumann. Bernhard von Clairvaux und der Anfang des 2. Kreuzzuges. Heidelberg 1882.

Novalis: Fragmente, herausgegeben von Ernst Kamnitzer. Dresden 1929.

Blaise Pascal: Briefe gegen die Jesuiten, eingeleitet von Max Christlieb. Jena 1907.
Gedanken über die Religion, herausgegeben von M. Laros. Kempten 1913.

Ludwig von Pastor: Geschichte der Päpste. Freiburg 1901—25.

Nikolaus Paulus: Johann Tetzel, der Ablaßprediger. Mainz 1899.

Franzesco Petrarca: Ausgewählte Briefe, übersetzt von Hans Nachod und Paul Stern. Berlin 1931.

Otto Petras: Der Protestantismus auf dem Wege nach Rom. Berlin 1930.

Leopold von Ranke: Die römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. Leipzig 1907.

Joseph Hubert Reinkens: Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche. Würzburg 1873.

Graf Ernst zu Reventlow: Für Christen, Nichtchristen, Antichristen. Berlin. 1928.

Kardinal Richelieu: Politisches Testament und kleinere Schriften, eingeleitet und ausgewählt von Wilhelm Mommsen. Berlin 1926.
Sigmund Riezler: Die literarischen Widersacher der Päpste zur Zeit Ludwigs des Bayers. Leipzig 1874.
Romain Rolland: Das Leben Michelangelos, herausgegeben von Wilhelm Herzog, Frankfurt 1922.
Alfred Rosenberg: Der Mythus des 20. Jahrhunderts — eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit. München 1930.
Dietrich Schäfer: Deutsche Geschichte. Jena 1919.
Walter Schäfer: Petrus Canisius, Kampf eines Jesuiten um die Reform der katholischen Kirche Deutschlands. Göttingen 1931.
Karl Scheffler: Geist der Gotik. Leipzig 1919.
Ernst Ludwig Schellenberg: Das Buch der deutschen Romantik. Berlin 1924.
Otto Schilling: Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus. Freiburg 1910.
Die Staats- und Soziallehre des Papstes Leo XIII. Köln 1925.
Carl Schmitt: Römischer Kaholizismus und politische Form. Hellerau 1923.
Franz Xaver Schulte: Geschichte des Kulturkampfes in Preußen, in Akten dargestellt. Essen 1882.
Albert Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen 1913.
Das Christentum und die Weltreligionen. München 1924.
Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen 1930.
Karl Sell: Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik und Kultur. Leipzig 1908.
Wolfram von den Steinen: Staatsbriefe Friedrichs II. Breslau 1923.
Kaiser Heinrich II. der Heilige. Bamberg 1924.
Franziskus und Dominikus. Breslau 1926.
Karl der Große. Breslau 1928.
Otto der Große. Breslau 1928.
Paul Tschackert: Modus vivendi, Grundregeln für das Zusammenleben der Konfessionen im Deutschen Reiche. München 1908.
Walter Strich: Der irrationale Mensch. Berlin 1928.
Paul Tillich: Protestantismus als Kritik und Gestaltung. Darmstadt 1929.
Peter Tischleder: Die Staatslehre Leos XIII. München-Gladbach 1923.
Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen. Tübingen 1912.
Jakob Wackernagel: Die geistigen Grundlagen des mittelalterlichen Rechts. Tübingen 1929.
Joseph Weingartner: Der Geist des Barock. Augsburg 1925.
Werner Weisbach: Der Barock als Kunst der Gegenreformation. Berlin 1921.
Ludwig Windthorst: Ausgewählte Reden. Osnabrück 1902.
Herman Wirth: Aufgang der Menschheit. Jena 1928.
Was heißt deutsch? Jena 1930.
Joseph Wittig: Meine „Erlösten" Buße, Kampf und Wehr. Habelschwerdt 1923.
Aussichten und Wege. Gotha 1930.
Leopold Ziegler: Gestaltwandel der Götter. Darmstadt 1922.
25 Sätze vom deutschen Staat. Darmstadt 1931.